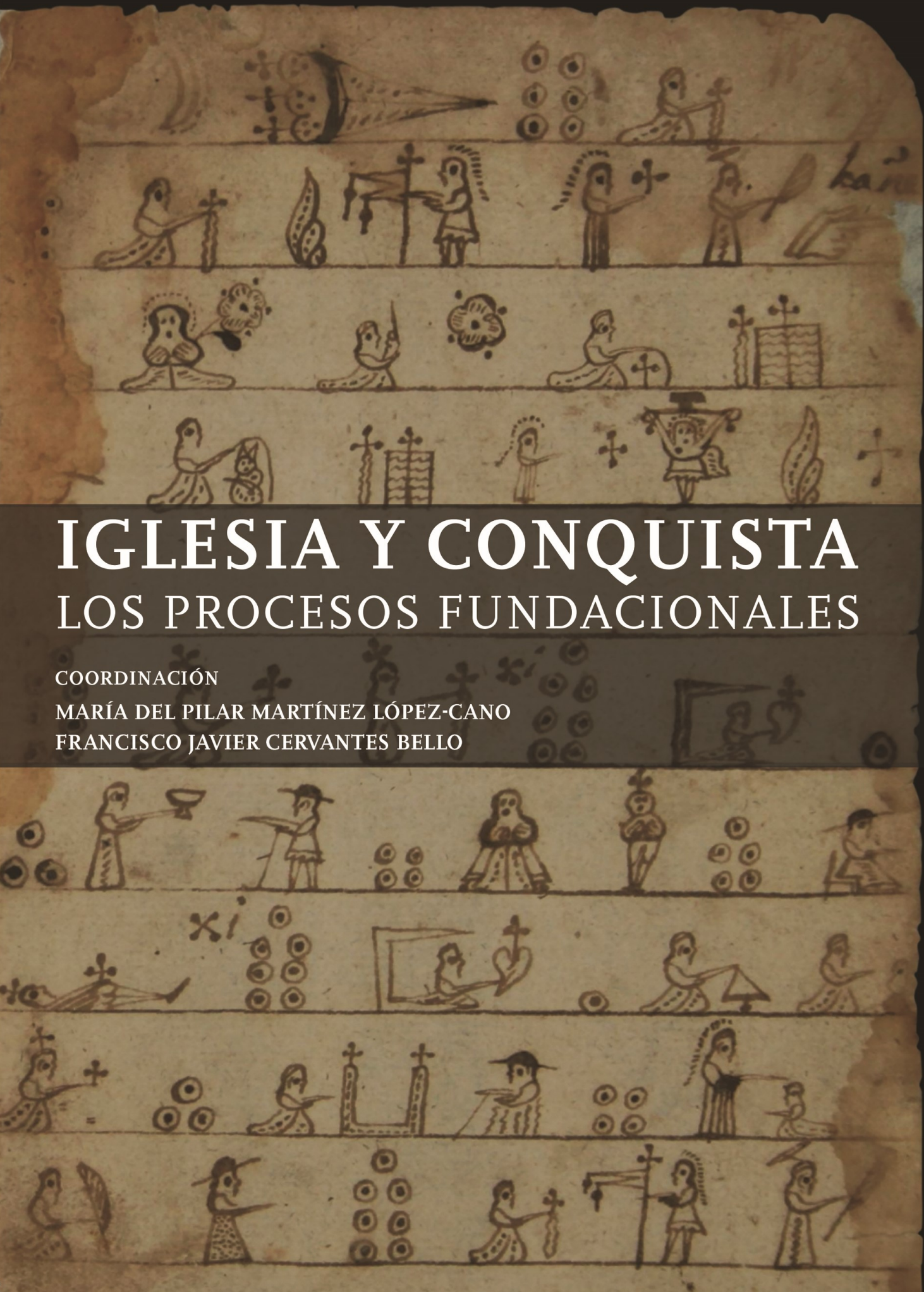


IGLESIA Y CONQUISTA
LOS PROCESOS FUNDACIONALES

COORDINACIÓN
MARÍA DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO
FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO

IGLESIA Y CONQUISTA
LOS PROCESOS FUNDACIONALES

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

SEMINARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA

creative commons

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

MA. LILIA CEDILLO RAMÍREZ
Rectora
JOSÉ MANUEL ALONSO OROZCO
Secretario General
GIUSEPPE LO BRUTTO
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ENRIQUE LUIS GRAUE WIECHERS
Rector
LEONARDO LOMELÍ VANEGAS
Secretario General
ELISA SPECKMAN GUERRA
Directora del Instituto de Investigaciones Históricas

IGLESIA Y CONQUISTA
LOS PROCESOS FUNDACIONALES

María del Pilar Martínez López-Cano
Francisco Javier Cervantes Bello

Coordinadores

Antonio Rubial García • Leticia Pérez Puente
Francisco Javier Cervantes Bello • Gabriel Torres Puga
Jessica Ramírez Méndez • María Teresa Álvarez Icaza Longoria
Rodolfo Aguirre Salvador • María del Pilar Martínez López-Cano
Iván Escamilla González

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2022

Martínez López-Cano, María del Pilar, editor, autor. | Cervantes Bello, Francisco Javier, editor, autor. | Rubial García, Antonio, autor. | Pérez Puente, Leticia, autor. | Torres Puga, Gabriel, autor. | Ramírez Méndez, Jessica, autor. | Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, autor. | Aguirre Salvador, Rodolfo, autor. | Escamilla González, Iván, autor.
Iglesia y conquista: los procesos fundacionales / María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello; Antonio Rubial García, Leticia Pérez Puente, Francisco Javier Cervantes Bello, Gabriel Torres Puga, Jessica Ramírez Méndez, María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Rodolfo Aguirre Salvador, María del Pilar Martínez López-Cano, Iván Escamilla González.
Primera edición. | México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
LIBRUNAM 2177666 | ISBN BUAP: 978-607-525-913-0 | ISBN UNAM: 978-607-30-7012-6
Iglesia Católica -- México -- Historia -- Siglo XVI. | Evangelización -- Nueva España –Historia -- Siglo XVI. | México -- Historia eclesiástica -- Siglo XVI. | México -- Historia -- Conquista, 1519-1540. | Virgen María -- Devoción.
LCC BX1427.I457 2022 | DDC 282.72—dc23

La obra fue dictaminada por especialistas, en la modalidad de doble ciego, por lo que cumple con estándares de calidad académica.

Margarita Muñoz Loyola
Coordinación editorial
Noé Blancas Blancas
Corrección y formación
Ónix Acevedo Frómeta
Portada

Primera edición, 2022
D.R. © BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
4 Sur 104, Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000
Teléfono (222) 229 55 00
www.buap.mx
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego"
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico,
C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel. (222) 229 55 00, ext. 3131
www.icsyh.com

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, Ciudad de México, 04510

ISBN: 978-607-525-913-0 (BUAP)
ISBN: 978-607-30-7012-6 (UNAM)

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN
IGLESIA Y CONQUISTA. LOS PROCESOS FUNDACIONALES

Introducción

La conmemoración de los 500 años de la conquista de México-Tenochtitlan ha dado pie a reflexionar sobre el alcance y el significado de este hecho histórico, como se puede ver en la multitud de eventos, coloquios y exposiciones que se organizaron para discutir lo que supuso esa fecha. Esta efeméride propició también una abundante producción historiográfica que, desde nuevos enfoques y premisas, revisó las distintas facetas e implicaciones de la integración de Nueva España a la monarquía hispánica,[1] y en el que la Iglesia tuvo un papel fundamental. Precisamente, en este libro buscamos analizar cómo la Iglesia contribuyó a la instauración del gobierno hispano-católico en un territorio multicultural, heterogéneo, que se fue incorporando a la construcción imperial en distintas fechas y con ritmos desiguales. De este modo, 1521 es uno de los puntos de partida de un proceso complejo que se fue conformando a lo largo de tres siglos, y en el que la Iglesia y el catolicismo estuvieron imbricados desde su inicio hasta la desincorporación de los territorios al poder español.

En las nuevas formaciones sociales resultantes, las corporaciones eclesiásticas, el clero y el catolicismo posibilitaron la implantación y la permanencia del nuevo orden y de la condición colonial, a la vez que conquistadores, gobernantes y pobladores dejaron su impronta en el cristianismo y en sus instituciones, es decir, como buscamos mostrar en este libro, no podríamos entender la imposición del cato-

[1] A título de ejemplo, véanse algunos de estos enfoques en la "Colección México, 500", México, UNAM, Fomento Editorial, Instituto de Investigaciones Históricas, 2021. Curiosamente, ninguno de los quince títulos que integran la serie aborda la historia de la Iglesia ni del cristianismo.

licismo sin el apoyo de la Corona o sin los lazos que estrecharon los miembros del clero y las instituciones eclesiásticas con los habitantes y otras corporaciones del virreinato, fuese en la ciudad de México, en los centros mineros, en las misiones y custodias hacia el norte, o en la construcción del relato guadalupano.

El nuevo orden que se fue moldeando no era un calco ni la reproducción de la formación social peninsular. Al igual que las instituciones reales, también las eclesiásticas y el catolicismo se enfrentaron a pueblos que buscaron preservar su identidad y que, en medio de alianzas, oposiciones y resistencias, buscaron un lugar propio en la nueva realidad política. El catolicismo permeaba la estructura social, la vida de las ciudades, de pueblos, y era la justificación última del dominio político, económico y cultural, es decir, no sólo las instituciones reales, sino también las eclesiásticas permitieron la construcción y reproducción del vínculo colonial.

Por otra parte, para entender a la sociedad que se iba fraguando en la naciente Nueva España, además de las realidades a las que se enfrentaron sus actores –españoles, indios, laicos y eclesiásticos–, hay que tener presente también los propios antecedentes en los reinos ibéricos, las experiencias caribeñas y las del resto de las Indias, como se muestra en varias de las contribuciones, ya sea al explorar la fundación de la primera diócesis novohispana, al analizar las labores de evangelización de los conquistadores, los primeros años de la labor inquisitorial, o cómo se fue construyendo la idea de la cruzada a ambos lados del Atlántico.

Por lo anterior, en los capítulos que conforman este libro se busca poner de relieve los diversos ejes fundacionales de las instituciones eclesiásticas y cómo hicieron posible la implantación del catolicismo, los retos y dilemas a los que se enfrentaron para imponer la policía cristiana y el poder hispano en el Nuevo Mundo, así como las representaciones y la memoria que se fueron elaborando a lo largo de los años sobre esta primera etapa y sobre una nueva identidad. De ahí que entendamos la conquista –o, más propiamente, las conquistas– no como un acontecimiento, sino como el punto de arranque de procesos, donde la Iglesia intervino como una fuerza central sobre una sociedad de creyentes en continua formación y transformación. Por lo mismo, la mayoría de los trabajos hacen hincapié en distintos momentos del siglo XVI, es decir, en las fases iniciales de procesos que, como venimos señalando, traspasan esa temporalidad.

El libro se abre con el ensayo de Antonio Rubial, "La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como con-

quista". Desde el siglo XVI hasta nuestros días, el tema de la imposición del cristianismo en Mesoamérica ha sido uno de los más recurrentes en la historiografía, y su desarrollo e importancia ha sufrido una continua reelaboración y revaloración. En el capítulo se analizan y desmontan varios tópicos sobre cómo se ha estudiado la evangelización en Mesoamérica, que, repetidos hasta la saciedad, han llegado a formar parte incluso de la conciencia histórica popular. El autor critica las visiones simplificadoras y llama la atención sobre algunas generalizaciones y lugares comunes tales como el recurso a la metáfora "la espada y la cruz" para oponer la labor pacífica de los frailes a la violencia de la conquista armada; la eficiencia de la labor misional y el papel pasivo de los pueblos indígenas en su conversión al cristianismo; el humanismo o la filiación al movimiento milenarista de los frailes, su pretendida inclinación "etnográfica", la visión de los frailes como detractores de la encomienda y defensores de los indios, o la pervivencia de las religiones prehispánicas a lo largo del periodo virreinal. En suma, el autor aboga por complejizar el pasado y entender los procesos de apropiación cultural dentro de sus contextos espaciales y temporales, huyendo de generalizaciones simplificadoras.

Siguiendo con lo señalado en el ensayo anterior, y con la necesidad de rebasar la idea de la existencia de dos conquistas opuestas o diferentes, temporal y espiritual, Leticia Pérez Puente ("La primera evangelización en América: los conquistadores") se centra en la labor de los conquistadores en la cristianización, pues fue a través de los ejércitos que los indígenas tuvieron el primer contacto con el cristianismo. Por lo mismo, la autora no habla de frailes, obispos ni clérigos, sino de militares que, motivados por las posibilidades de riqueza, se dieron también a la tarea de evangelizar a la población indígena al tiempo que la sojuzgaban. El trabajo usa de ejemplo a Pascual de Andagoya, llegado a Tierra Firme en 1514 y nombrado adelantado de una región de la costa del Pacífico del reino de Nueva Granada. Dicho personaje escribió un informe al rey, donde dejó constancia de la enseñanza del cristianismo a los indios, lo que hicieron también Hernán Cortés y otros conquistadores. Así, la autora muestra cómo la evangelización en Indias fue un fenómeno largo, complejo y contradictorio, que inició con los militares y continuó con ellos al lado de frailes y clérigos. De esta forma, cuestiona la idea de la existencia de dos conquistas de signo muy distinto difundida por los cronistas de las órdenes religiosas para justificar su labor, y que aún continúa hasta nuestros días en cierta historiografía.

Dentro de los ámbitos eclesiásticos, la conformación de los obispados ocupa un lugar de primer orden. Francisco Javier Cervantes Bello ("Obispado en Terra incógnita. Del imaginado Carolense a la realidad de Tlaxcala-Puebla (c.1518-1580") estudia el proceso fundacional de la primera diócesis de la Nueva España, desde su pretendida sede en Yucatán bajo el nombre de Carolense hasta su definición como obispado de Tlaxcala y el asentamiento de su sede en la Puebla de los Ángeles. En este proceso, el autor destaca el objetivo de la Corona de establecer un gobierno eclesiástico bajo un solo prelado, en un territorio compacto. Sin embargo, tanto el rey como el papa en turno planearon fundar un obispado sobre una tierra que desconocían por completo. El resultado fue que su pretendida jurisdicción fue cambiando en la medida que la conquista avanzó y, si inicialmente se proyectó su jurisdicción desde Yucatán hasta los alrededores de Tenochtitlan, finalmente su emplazamiento terminó como una recompensa a la participación de la provincia de Tlaxcala, y como una respuesta a la necesidad de establecer el gobierno eclesiástico en un área densamente poblada por indígenas. Esta primera fundación muestra que las diócesis propiciaron el ensamblaje del territorio colonial.

Otra institución que tuvo un complejo proceso fundacional fue la Inquisición. El capítulo de Gabriel Torres Puga ("¿Inquisición formal o inquisición de obispos? Un dilema presente en Nueva España en la primera mitad del siglo XVI") explora la etapa temprana de la actividad considerada como "inquisitorial" en América y, en particular, en Nueva España. El autor sostiene una nueva interpretación, que destaca la tensión entre dos modelos de actividad judicial en causas de fe: una vinculada al inquisidor general y al entramado de la Inquisición española, y otra, libre de la tutela del órgano centralizado, que operaría como una atribución intrínseca de los obispos y de sus audiencias o juzgados episcopales. El autor distingue los esfuerzos de expansión institucional (como lo fue la creación del primer tribunal de las Indias en Puerto Rico) y la actividad en causas de blasfemia y de herejía que realizaron los prelados dominicos fray Domingo de Betanzos y Vicente de Santa María como "vice-epíscopos" en virtud de sus bulas apostólicas. Así, algunos casos tradicionalmente considerados como "de Inquisición" resultan problemáticos y reveladores de esta tensión sobre el control de la justicia en materia de fe. En contraste, el autor enmarca los procesos seguidos por el obispo e inquisidor fray Juan de Zumárraga dentro de la lógica de la institución, y distingue su actividad de la de otros obispos que intentaron hacer "inquisición" desde sus audiencias episcopales.

Desde luego que las instituciones eclesiásticas no estaban solas, y entender cómo se fueron creando los ámbitos eclesiásticos, obliga a acercarnos a las alianzas que trabaron con otros actores sociales. Así, Jessica Ramírez Méndez ("Un mosaico de pastores de almas. Configuración espiritual de San Sebastián Atzacualco, siglo XVI") estudia cómo se fueron apropiando frailes y clérigos de una de las cuatro parcialidades o barrios indígenas de la capital novohispana. La autora revela la importancia de estudiar los procesos propios de los cuadrantes al interior de la traza, sus rupturas y continuidades, que, en general, quedan ocultos cuando se estudia como un todo la configuración eclesiástica de México-Tenochtitlan. Precisamente, la ubicación geográfica de San Sebastián Aztacualco y su vinculación con los descendientes de Moctezuma Xocoyotzin generaron, a diferencia del resto de los cuadrantes, el asentamiento e incidencia espiritual de muy diversos miembros de la Iglesia a lo largo del siglo XVI (franciscanos, clero secular y otras familias de regulares). Así, San Sebastián Atzacualco se conformó como un mosaico de pastores de almas a lo largo del siglo XVI, lo que permite explicar, en gran medida, el desenvolvimiento social y urbano de esa zona.

Muy diferente a la situación de la capital virreinal, y con otros actores, María Teresa Álvarez Icaza Longoria ("La custodia de Tampico en el siglo XVI. El inicio de un complejo proceso misional franciscano") se centra en la custodia de Tampico, establecida por la provincia franciscana del Santo Evangelio en la parte norte del arzobispado de México. La investigación pone la mirada en una etapa temprana de la actividad misional en la arquidiócesis mexicana, y participa en la discusión historiográfica actual referente al concepto de misión. La autora explica las peculiaridades de la actividad desarrollada por los franciscanos en la Huasteca. En esta región las dificultades derivadas de las condiciones geográficas, de las características de los grupos indígenas y de una cruenta colonización impidieron que la iniciativa inicial de los frailes menores fructificara, por ello decidieron establecer allí una custodia misionera. Esta estructura hacía posible contar con mejores condiciones para llevar a cabo la labor misional: las fundaciones creaban lazos de solidaridad entre ellas, y la presencia de una autoridad regional permitía una vinculación más efectiva con la provincia, para recibir tanto su apoyo como su supervisión. En el capítulo se describen las vicisitudes de los primeros años del desarrollo de esta custodia y se exponen diversas circunstancias que permiten entender por qué se siguió considerando una zona de conversión viva a largo plazo.

Por su parte, Rodolfo Aguirre Salvador ("Una administración espiritual al servicio de la minería: la parroquia de Taxco en la segunda mitad del siglo XVI") muestra cómo la explotación minera condicionó el desarrollo de la parroquia de Taxco. El vertiginoso poblamiento demandó una eficaz organización parroquial que coadyuvara a ordenar y disciplinar a los trabajadores. Así, se establecieron en fechas tempranas un conjunto de dependencias parroquiales para lograr la estabilidad social exigida por los mineros. Otra medida, en el mismo sentido, fue la subordinación de los pueblos de indios cercanos, a la cabecera parroquial, con el fin de reforzar su vinculación al trabajo en las minas. En correspondencia, los mineros se hicieron responsables de la mayor parte del financiamiento de la parroquia. De esta forma, hubo una convivencia de intereses entre los mineros y la parroquia que es importante tomar en cuenta para comprender a fondo la especificidad del modelo parroquial implantado en Taxco y en otros reales mineros de Nueva España. De hecho, en Taxco hubo diversos curas y sacerdotes que incursionaron en la explotación minera, como el arzobispo fray Alonso de Montúfar.

Los dos últimos trabajos revelan cómo se fueron fraguando algunos de los signos de identidad y memoria histórica en Nueva España y, de nuevo, la interacción entre distintos actores. María del Pilar Martínez López-Cano ("Enemigos de la fe y de la Corona. Aproximación al discurso y representación de la Cruzada en Nueva España") subraya cómo la Corona destacó su papel en defensa de la fe católica, un rasgo que se había forjado desde la Edad Media en su lucha contra el islam, en la península ibérica, y se reforzó entre los siglos XV y XVI cuando la extensión de fronteras de la Monarquía se sustentó ideológicamente en la conversión de idólatras y paganos en el Nuevo Mundo, y se multiplicaron las guerras contra otros credos religiosos. De este modo, los enemigos de la Iglesia católica se constituyeron también en adversarios de la Monarquía, y la defensa de la fe y de la Corona unió a los súbditos, a ambos lados del Atlántico, en torno a su rey, además de proporcionales un símbolo de identidad. En este capítulo se busca entender cómo se fue construyendo y recreando la imagen de la cruzada en Nueva España. Para ello, se reflexiona sobre las cruzadas medievales, cómo se trasladó la idea a la Península Ibérica y a partir del siglo XVI al Nuevo Mundo, y cómo se fue plasmando en el ámbito hispano y novohispano en distintas manifestaciones (representaciones teatrales, fiestas, programas iconográficos) y en las bulas de Cruzada. La idea de cruzada, además de constituir una buena fuente de ingresos para la monarquía,

dotaba de un sentimiento de cohesión a los heterogéneos reinos que la constituían, unidos, en torno a su rey, en la defensa de la fe.

El libro se cierra con el capítulo de Iván Escamilla González, "La conquista en la construcción de la historicidad del relato guadalupano: ciudad de México, 1621-1759". El trabajo busca recuperar el papel que la invención de la memoria histórica de la Conquista de México a partir de principios del siglo XVII tuvo en la conformación del relato canónico de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, y la contribución discursiva fundamental que desde el ámbito de la Iglesia formularon en este sentido diferentes miembros de la élite letrada. A través de una relectura de *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (1648), primera narración impresa del milagro, se propone que su autor, el teólogo criollo Miguel Sánchez, buscó sustentar la historicidad de la tradición de las apariciones a través de su vinculación con la Conquista, gesta fundacional de la Nueva España, haciendo de ambos acontecimientos el vehículo providencial de la incorporación del reino a la monarquía católica de España. Esta invención retórica de Sánchez logró gran aceptación y contribuyó de manera importante a la expansión de la devoción guadalupana, como lo muestra su incorporación en las obras de sus principales historiadores y en los discursos formulados desde los púlpitos por la élite letrada eclesiástica durante los siglos XVII y XVIII. La construcción retórica de la historicidad de la tradición contribuiría a la obtención de la confirmación, en 1754, del patronato guadalupano sobre el reino de Nueva España, y también, a la larga, a la transformación de la mariofanía del Tepeyac en un símbolo de unificación capaz de trascender la ruptura de los vínculos entre el imperio español y la emergente nación mexicana.

Como el lector podrá constatar, las investigaciones que se incluyen en este libro analizan aspectos diversos de procesos fundacionales específicos y peculiares. Parten sin duda del hecho derivado de la Conquista, pero muestran su complejidad, diferentes ritmos, soluciones y temporalidades en el amplio territorio de la Nueva España. El estudio de estos procesos constitutivos, si bien se centra en los ámbitos eclesiásticos, muestra la necesaria presencia e interacción de la Corona y de los otros actores sociales, conquistadores, gobernantes y feligreses.

Este libro forma parte de los proyectos colectivos del Seminario, de carácter interinstitucional, Historia de Iglesia, que surgió en 2002 a iniciativa de investigadores de diversas instituciones, y quedó, desde su nacimiento, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez

Pliego" (ICSyH) de la BUAP. A lo largo de estos 20 años hemos discutido, en distintos foros, con un enfoque crítico y académico, las problemáticas de las instituciones eclesiásticas y del clero, desde la perspectiva de la historia social e institucional, sin perder de vista el ámbito imperial del que la Iglesia novohispana formaba parte. Además de las investigaciones particulares de cada uno de los integrantes, el seminario ha elaborado doce obras colectivas[2] y ha organizado dos cursos especializados sobre la Iglesia novohispana. En esta ocasión, y en línea con los anteriores proyectos colectivos, hemos buscado reflexionar desde una perspectiva de larga duración sobre algunos de los procesos fundacionales que vivieron varias instituciones eclesiásticas y arrancaron hace quinientos años.

No podemos concluir sin expresar nuestro reconocimiento a las personas e instituciones que hicieron posible esta publicación. Los trabajos que la conforman se elaboraron y discutieron durante más de un año en el marco del Seminario, y posteriormente se presentaron en el coloquio "Iglesia y conquista", que se celebró bajo el auspicio del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y del ICSyH-BUAP, los días 25 y 26 de noviembre de 2021. Agradecemos a los dos institutos y a sus directores, la Dra. Elisa Speckman y el Dr. Giuseppe Lo Brutto, respectivamente, las facilidades que nos ofrecieron para celebrar este evento; al maestro Alonso González y a los licenciados Alfredo Domínguez y Carmen Fragano por su apoyo. Nuestra gratitud también a todos los participantes en las discusiones por el diálogo fructífero que logramos mantener; a los árbitros que, desde el anonimato, dictaminaron cada uno de los capítulos de esta obra y los enriquecieron con sus comentarios, y, desde luego, a la Mtra. Margarita Muñoz Loyola y a la Dra. Mari Carmen Sánchez Uriarte por su respaldo para la edición de esta obra.

María del Pilar Martínez López-Cano
Francisco Javier Cervantes Bello

---

[2] *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana* (2021); *La Iglesia y sus territorios* (2020); *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII* (2019); *Expresiones y estrategias: la Iglesia en el orden social novohispano* (2017); *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana* (2016); *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (2014); *La Iglesia en el México colonial* (con dos ediciones: 2020 y 2013); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005); y *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (edición en CD, 2004). La mayoría de estas obras se puede consultar en línea en la página del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

LA ESPADA, EL LIBRO Y LA CRUZ. UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA EVANGELIZACIÓN COMO CONQUISTA

Antonio Rubial García
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

En 1933 el profesor francés Robert Ricard publicaba en París su tesis doctoral *La conquête spirituelle du Mexique*. En ella, a pesar de sus observaciones críticas sobre los conflictos entre los diferentes sectores participantes en el proceso y sobre la dimensión socio-económica de la evangelización, se consideraba a los frailes como los introductores de "la civilización" en América, como los héroes culturales que enseñaron a los indios los elevados valores cristianos. Desde una perspectiva europeocéntrica y apologético-católica, este investigador marcaba el contraste entre la conquista armada, militar y violenta, y la evangelización pacífica y civilizadora, y hacía aparecer a los religiosos como humanistas, etnólogos y lingüistas. Su trabajo se basaba fundamentalmente en las crónicas virreinales y en cartas de religiosos publicadas desde el siglo XIX, y por ello repetía los viejos tópicos nacidos en el siglo XVI sobre el "exitoso" y "benéfico" proyecto misionero. Al igual que muchos de sus contemporáneos, creía que fray Bartolomé de las Casas representaba el prototipo de la actividad religiosa de las órdenes: defensoras de los derechos indígenas y críticas hacia los encomenderos. Por último, al poner como límite temporal de su trabajo la fecha de 1570, dejaba por sentado que en ese año el proceso se había ya consolidado, y al tratar solamente el ámbito central de Mesoamérica, dejaba de lado las regiones del sureste, como consta en el mapa de las fundaciones que acompañaba el texto.[1]

[1] Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres Mediants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut

La visión apologética de la evangelización que dio Robert Ricard en su libro era compartida por varios clérigos historiadores de todas las órdenes religiosas, muchos de ellos españoles y norteamericanos, quienes además se encargaron de publicar en sus revistas (*The Americas, Archivo Iberoamericano*, *La Ciudad de Dios*, *Analecta Agustiniana*) numerosos artículos sobre el tema y documentos, sobre todo del Archivo General de Indias de Sevilla. Dicha corriente historiográfica se plasmó también en obras de síntesis (como las de Mariano Cuevas y Pedro Borges), se vio reforzada por el "indigenismo católico" promovido por el padre Ángel María Garibay y sigue teniendo muchos seguidores en medios académicos.[2]

Todos estos autores eran herederos de una tradición que venía de la centuria anterior, forjada por eruditos que habían condenado la conquista militar y la encomienda como sinónimos de esclavización, pero que exaltaban la evangelización como fundadora del proceso civilizatorio en América. Uno de ellos, Joaquín García Icazbalceta, veía en los frailes no sólo a los defensores de los indios sino también a quienes introdujeron la civilización occidental (la única valiosa) y con ella el libro, la imprenta y los valores morales con los cuales él comulgaba como católico.

Por ese mismo tiempo, una visión más crítica sobre la evangelización salió de la pluma del escritor liberal Vicente Riva Palacio, quien en el volumen II del *México a través de los siglos* publicado en 1884 dedicó dos capítulos enteros a la evangelización. En ellos, si bien reconocía la labor educativa y caritativa de los frailes y su defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos (fray Bartolomé de las Casas ocupaba un lugar destacado en su texto), no dejaba de mencionar los trabajos a que los sometieron para construir sus grandes conventos y de remarcar su dominio tiránico en las comunidades aplicando cepos, cárceles y castigos corporales a sus fieles. Como católico, consideraba también un error de los frailes el haber inculcado a los indios un cristianismo más ritual que dogmático, pues ello

D'Éthnologie, 1933. De dicha obra hay dos ediciones en castellano en México: una de la editorial Jus (1947) y otra del Fondo de Cultura Económica (1987). Hay varias traducciones al inglés siendo la primera la de 1966 de la Universidad de Berkeley en California.

[2] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México, vol. 5, México, 1921-1928*, con varias ediciones posteriores (como la de Porrúa de 1982). Pedro Borges, *Métodos misionales en la evangelización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960. Para una panorámica de esta historiografia se puede ver Antonio Rubial y Clara García, *La Iglesia y el cristianismo en Nueva España. Una revisión bibliográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2018.

había sido causa de la supersticiosa religiosidad que se practicaba en los pueblos hasta su tiempo. Para él, la evangelización no pudo llevarse a cabo sin una conquista militar previa, por lo que la conversión de los naturales fue consecuencia en un principio del miedo a la represión y de una imposición de los conquistadores.

Varios de los temas que trató Riva Palacio, un autor olvidado y ya no citado hoy, fueron retomados desde hace unas décadas por autores norteamericanos y franceses, quienes han rescatado las versiones indígenas del proceso y han cuestionado, o por lo menos matizado, la idea idílica que manifestaron algunos autores del siglo XIX, y que había fomentado la obra de Ricard, mostrando que en la evangelización la armonía y la bondad no siempre estuvieron presentes. Los nuevos enfoques (que parten de la antropología, la etnohistoria, la historia cultural o la lingüística) y el rescate de fuentes de tradición indígena, han permitido replantear la visión tradicional de la evangelización y complejizar y complementar la simplista perspectiva apologética que ofrecían las crónicas. Impresas o manuscritas, éstas se habían convertido en los principales instrumentos de propaganda de los "logros misioneros" y de la gestación de la idea que la evangelización era un proceso independiente de la conquista armada.

Por otro lado, se han insertado en la discusión los estudios sobre la colonización del norte, donde la cristianización también jugó un papel fundamental y cuya historiografía, en especial la de autores norteamericanos de la Compañía de Jesús como Charles Polzer, Peter Dune, Gerard Decorme, John Donohue y Herbert Bolton, había generado una visión apologética similar a la de Ricard para Mesoamérica.[3] Aunque en menor medida, el ámbito franciscano también desarrolló una destacada labor propagandística de sus logros misioneros en la frontera norte, con trabajos como los de fray Maynard Geiger sobre las misiones californianas, el de fray Félix Saiz Diez

[3] Herbert Eugene Bolton, *Los confines de la cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino*, México, Universidades de Sonora, Baja California, Colima y Guadalajara, Colegio de Sinaloa, Editorial México Desconocido, 2001. Charles Polzer, *The Evolution of the Jesuit Missions System*, Tucson, University of Arizona Press, 1972. Peter Dunne, *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1944. Gerard Decorme, *La obra de los jesuítas mexicanos durante la época colonial*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa Hermanos, 1941. John Donohue, *After Kino. Jesuit Missions in Northwestern New Spain*, Roma/Saint Louis Missouri, Jesuit Historical Institute/Saint Louis University, 1969.

sobre los colegios de *Propaganda Fide* y el de Eduardo Enrique Ríos sobre fray Antonio Margil de Jesús.[4]

Frente a una tradición que enfatizaba la labor de figuras emblemáticas (exaltadas por un afán de heroísmo romántico) como Francisco Eusebio Kino, fray Antonio Margil de Jesús o fray Junípero Serra, la nueva historiografía tomó en cuenta la activa participación en el proceso "misionero" de los otros actores, sobre todo los nativos y los colonos indígenas, mestizos y españoles, además de las autoridades virreinales y de las milicias de los presidios.[5] Al igual que en Mesoamérica, la conversión al cristianismo en esas regiones trajo consigo un cambio social, económico y político y resultó imprescindible para la imposición del sistema español. Finalmente entrarían también a discusión los problemas de la resistencia a la penetración cristiana por parte de los grupos ya sujetos o de aquellos nunca sometidos. La polémica entre las diferentes posturas sigue siendo muy actual y el objetivo de este ensayo es sistematizar los grandes temas de esta discusión.

El papel de la espada para introducir la cruz

La utilizada metáfora de la espada y la cruz encierra en sí una dicotomía engañosa, pues pretende desvincular la labor pacífica de los frailes de la violencia de la conquista. Pero tal disyuntiva, que heredamos de una visión del cristianismo "pacifista" decimonónico, no era la que tenían los introductores del proceso evangelizador en Mesoamérica y en las fronteras. Para ellos, la misión providencial de la Iglesia para implantar el cristianismo universal podía utilizar dos medios válidos: uno pacífico, propio del tiempo de los apóstoles "de

[4] Maynard J. Geiger, *Life and Time of Fray Junípero Serra*, 2 vols., Washington, Academy of American Franciscan History, 1959 (Monograph Series, núms. 5-6.). *Franciscan Missionaries in Hispanic California. A Biographical Dictionary*, San Marino (Cal.), The Huntington Library, 1969. Félix Saiz Diez, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1969. Eduardo Enrique Ríos, *Fray Margil Jesús, apóstol de América*, México, Jus, 1955.

[5] Cynthia Radding, *La estructura socioeconómica de las misiones de la Pimería Alta (1768-1850)*, Hermosillo, 1979. Evelyn Hu-Dehart, *Missionaries, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain. 1533-1820*, Tucson, 1981. Robert H. Jackson, *Indian Population Decline. The Missions of Northwestern New Spain. 1687-1840*, Albuquerque, 1994. Ignacio del Río, *El régimen jesuítico de la antigua California*, México, 2003. José del Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España. Siglos* XVI-XIX, México, Editorial Siglo XXI, 2021.

la Iglesia primitiva"; otro, que aceptaba el uso de la violencia como un método de conversión, y que fue aplicado por primera vez en Europa en la conquista de los sajones por el emperador Carlomagno a principios del siglo IX, seguido por los caballeros teutónicos en el Báltico y por los suecos en Finlandia en el XIII.

A raíz de las Cruzadas y de los contactos con los mongoles, entre los siglos XIII al XV, la disputa sobre cuál de los dos métodos era el más apropiado para la conversión de los infieles, la cruz o la espada, tuvo sus defensores y sus detractores. La discusión volvió a presentarse en el escenario de Granada después de la toma de la ciudad por los ejércitos de los Reyes Católicos. En las capitulaciones de la ciudad se había aceptado respetar que los musulmanes continuaran practicando su religión, siempre y cuando accedieran a ser catequizados en el cristianismo. El recién nombrado arzobispo de la ciudad, el jerónimo judío converso fray Hernando de Talavera, proponía una predicación en árabe para conseguir conversiones por convencimiento. Cuando el franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros asumió la regencia del reino de Castilla en 1506, consideró que en Granada debía obligarse a los mudéjares a la conversión forzada y si se negaban serían expulsados, como había sucedido con los judíos en 1492.[6]

El polémico tema de la justificación de la compulsión, incluso violenta, como un medio para introducir el cristianismo volvió a aparecer en la conquista de América y enfrentó al dominico fray Bartolomé de las Casas con el franciscano fray Toribio de Motolinía. Mientras el primero pugnaba por métodos pacíficos para la conversión y sostenía que la predicación debía hacerse siempre por la vía de la persuasión ("La guerra declarada a los infieles para que reciban la religión cristiana [...] es una guerra temeraria, injusta, inicua, tiránica");[7] el segundo expresaba que la conquista era un mal necesario y la compulsión era indispensable para apremiar a los indios a recibir la fe ("Y los que no quisieren oír de grado el evangelio de Jesucristo sea por fuerza. Que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado").[8]

---

[6] Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la Evangelización en México*, México Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1980). Ante el fracaso del clero secular los jesuitas serán llamados a Granada desde 1552.

[7] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 43.

[8] Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios*

Esa misma idea era expresada por su compañero de hábito, otro de los doce primeros, fray Francisco Jiménez, quien señalaba: "Unos dicen que no se ha acertado, y que no ha sido conforme a la conversión de los apóstoles en la primitiva Iglesia. Otros dicen lo contrario; que esta es otra gente muy diversa de aquella, y requiere temor y castigo, y que destas gentes se entiende a la letra aquello del Evangelio: *Compelle eos intrare*".[9] Dicha frase ("oblígalos a entrar") tomada del evangelio de san Lucas (14, 23), se refería a la parábola de los invitados descorteses y a la orden del amo para llenar la casa con todo el que pasara por los caminos. A partir de la lectura de algunos pasajes de san Agustín, con dicha frase se legitimó el uso de la fuerza para obligar a los herejes y paganos a entrar en la "casa" de la Iglesia y someterse a su "suave yugo". Ésta fue la posición que predominó en América hasta el siglo XVIII.

Un ejemplo claro de ello se dio entre los misioneros jesuitas del noroeste, quienes eran descritos por sus cronistas arriesgando su vida entre los bárbaros y convirtiéndolos con la fuerza de la cruz antes que con la espada. Bernd Hausberger ha podido observar que los intentos jesuitas de una penetración pacífica fueron precedidos por campañas militares para atemorizar a los pueblos y facilitar su aceptación de los misioneros. Por otro lado, cuando éstos no estaban protegidos por los soldados, las rebeliones terminaron con un saldo de varios misioneros y colaboradores asesinados, por lo cual la Compañía aceptó el apoyo militar y el uso de la violencia en la implantación del cristianismo en esas regiones.[10] La tónica de esta posición la marcó el jesuita José de Acosta en su tratado *De Procuranda indorum salute*, publicado en 1588, en el cual justificaba la presencia de presidios y soldados en las misiones entre "bárbaros" en las fronteras de América. A pesar de sus denuncias y condenas de la crueldad y de la esclavización de los nómadas, Acosta defendía el uso de la violencia, pues con ella se obtenía un bien mayor, la salvación eterna de los indios. Esta situación no parecía contradecir otros discursos retóricos que exaltaban el martirio de los misioneros como una premisa que preparaba el éxito de la labor, pues con su sangre derramada se fertilizaba una tierra que sustentaría a futuro una próspera cristian-

en ellos ha obrado, Edición de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 211.

[9] "Vida de fray Martín de Valencia" en apéndice a Antonio Rubial, *La Hermana pobreza*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, p. 246.

[10] Bernd Hausberger, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 89 y ss.

dad.[11] Discursos similares se dieron en las misiones franciscanas de la frontera del sureste, como lo ha mostrado Mario Humberto Ruz en varios artículos sobre la labor de fray Antonio Margil de Jesús, quien en varias cartas dirigidas al rey insistía en someter por la fuerza a aquellos que se negaban a abandonar sus idolatrías y solicitaba el apoyo de los militares para conseguirlo.[12]

En el fondo de dicha confrontación sobre el uso o no de la violencia como medio de cristianización estaba la paradoja del cristianismo que aceptaba como válidas dos concepciones encontradas sobre la divinidad: la visión del Dios violento, iracundo y justiciero del Antiguo Testamento, que justificaba la guerra como medio para castigar la idolatría e imponer la fe; y la de una divinidad amorosa y providente del Nuevo Testamento, que prefería el perdón al castigo y proponía como norma de conducta moral el amor universal y el martirio voluntario antes que la venganza. Esas dos visiones de Dios hacían posible la convivencia de principios tan opuestos como el espíritu de cruzada o la "justicia" inquisitorial con la solidaridad y la caridad, incluso hacia los enemigos, y con la disposición de entregar la vida por la fe.

Con todo, es indudable que el éxito de la imposición católica no pudo haberse dado sino como consecuencia de la conquista armada. En otros lugares donde se intentó la cristianización por medios pacíficos, como China, Japón o la India, la misión no tuvo el apoyo de los militares y el cristianismo jamás se convirtió en una religión de la mayoría, con todo y la sangre derramada por sus mártires. De hecho, como lo ha mostrado Leticia Meyer Celis, hubo varias propuestas en tiempos de Felipe II, avaladas por algunos jesuitas, para lanzar una conquista armada contra China, única manera de imponer de manera eficaz el cristianismo. La oposición del generalato de la Compañía y de religiosos de las otras órdenes echó por tierra tales proyectos, además de la debacle provocada por la destrucción de la Armada Invencible; pero la misma presencia del proyecto muestra la pervi-

[11] Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica,* Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 300 y ss.

[12] Mario Humberto Ruz, "¿Retorno a la 'Justa Guerra'? *Propaganda Fide* en Centroamérica", en Alberto Carrillo, José Francisco Román, Leticia Río (eds.), *Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide. Su historia y su legado,* Zacatecas, Gobierno del Estado de Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, El Colegio de Michoacán y H. Ayuntamiento de Guadalupe, 2008, pp. 213-232. Mario Humberto Ruz, "La plegaria armada. Nuevas religiosidades para un mundo nuevo", *Revista española de Antropología Americana*, núm. 49 (especial) (2019), pp. 349-371.

vencia del ideal de cruzada como una necesidad de implantar la cruz por medio de la espada.[13]

Las idolatrías, entre el tópico retórico y la actividad inquisitorial

Paradójicamente, la percepción que tenía la mayor parte de los cronistas religiosos en sus escritos aludía a la gran capacidad intelectual de japoneses y chinos, lo cual daba a su evangelización un gran prestigio pues sus conversiones se hacían a partir de argumentos "racionales". Todo lo contrario se pensaba de las misiones entre los indígenas americanos, cuyas "escasas" capacidades intelectuales y su inclinación "natural" al vicio obligaban a practicar una cristianización por la fuerza.[14] En el tema de las llamadas "idolatrías" se conjugaban ambos prejuicios: la veneración de objetos inanimados era prueba de la poca inteligencia de los nativos y de su natural inclinación al mal, pues detrás de los dioses antiguos estaba el mismo Demonio, lo cual hacía necesaria su extirpación, incluso por medios violentos.

En 1564 fray Bernardino de Sahagún revisaba la versión final de un texto en náhuatl que se mantuvo inédito hasta este siglo: *Coloquios y doctrina cristiana*. En él se ofrecía la versión retórica de un supuesto encuentro en el que los primeros doce franciscanos y un grupo de sacerdotes indígenas exponían sus respectivas creencias religiosas. El texto era de hecho una doctrina escrita a manera de coloquio (género muy difundido en el Renacimiento), en el que se enunciaban los dogmas cristianos y se los mostraba muy superiores a las creencias de los idólatras. Para algunos historiadores, como Miguel León Portilla y Christian Duverger, ese encuentro tuvo lugar y demostró la actitud conciliadora de los frailes que buscaban la conversión por medio del convencimiento. Otros pensamos que el encuentro no pudo realizarse, por lo menos en los términos que describe Sahagún, no sólo por el desconocimiento de la lengua y de las concepciones religiosas indígenas por parte de los frailes en fechas tan tempranas, sino porque

[13] Leticia Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos* XVI *y* XVII, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 131 y ss.

[14] A. Cañeque, *Un imperio…*, p. 303.

su actitud general hacia una religión que consideraban demoniaca no pudo ser de respeto y comprensión.[15]

La imposibilidad de un encuentro de este tipo es manifiesta si consideramos que, desde la llegada de los primeros religiosos, fray Martín de Valencia y fray Andrés de Olmos llevaron a cabo persecuciones contra los sacerdotes y caciques que continuaron practicando las religiones antiguas después de ser bautizados. La necesidad de castigar tales "desviaciones" fue una de las premisas consideradas fundamentales por los frailes en esa lucha que creían llevar a cabo contra Satanás y sus secuaces. Richard Greenleaf, en un libro que se ha convertido en clásico sobre la primera inquisición, mostró varios casos en que frailes y obispos inquisidores utilizaron la persecución y la violencia contra los sacerdotes, nobles y "hechiceros" que continuaban con sus ritos antiguos y los castigos (desde los azotes hasta la hoguera y la horca) que se les impusieron con su anuencia y su consejo.[16]

Aunque es innegable la presencia de algunos religiosos que optaron por métodos menos radicales para castigar a los nativos que incidieran en idolatría, considerando que eran nuevos en la fe, otros vieron dichas prácticas como una "enfermedad" que debía eliminarse radicalmente. A mediados del siglo XVI el tema enfrentó en Yucatán a los franciscanos fray Francisco Toral y fray Diego de Landa. El primero, en su cargo de obispo, se mostró mucho más tolerante que el segundo (que era el provincial de Yucatán) respecto a los castigos que se debían imponer. En 1562 Landa había aplicado tan crueles tormentos en el pueblo de Mani, que más de un centenar de indios murieron por esa causa, algunos se suicidaron y otros quedaron tullidos de por vida.[17]

En este trabajo "inquisitorial", los frailes contaron con la ayuda de sus jóvenes colaboradores indios, con los cuales implementaron campañas para descubrir "idolatrías" que provocaron persecución

---

[15] *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España,* Introducción y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986. Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[16] Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

[17] John Chuchiak, "*In Servitio Dei*: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatan, 1573-1579", *The Americas*, vol. LXI, núm. 4 (abr. 2005), pp. 611-646. Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y en cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Cultura de Yucatán, 2005, pp. 101 y ss.

y rupturas familiares, así como la muerte de algunos de los denunciantes. Para Ryan Dominic Crewe los jóvenes neófitos "imponían castigos sumarios, intimidaban a los mayores renuentes, denunciaban a sus propios padres y a miembros de la familia por idolatría, y llevaban a cabo un amplio programa de destrucción cultural", convirtiéndose en una verdadera "policía religiosa".[18] Además de denunciar a los idólatras, el proceso de conversión incluía la quema ritual de las imágenes y códices de las religiones ancestrales, acto que se llevaba a cabo antes de predicar y bautizar. A menudo las comunidades entregaban sus objetos menos preciados para la hoguera, por lo que los jóvenes neófitos fueron también enviados a descubrir "ídolos" ocultos por los viejos sacerdotes y los mismos caciques debajo de las cruces atriales, detrás de los altares de las iglesias y en los montes, cuevas y bosques.

Tales prácticas de violencia permitieron entablar alianzas gracias a la imposición de una política de terror que obligó a muchos a recibir bautizos forzosos y a mantener una fachada de fieles practicantes; para otros, utilizar la delación de "idólatras" fue un mecanismo para deshacerse de un contendiente indeseable en las pugnas sucesorias; por último, varios presentaron una resistencia activa contra una imposición que les era intolerable. La conversión al cristianismo conllevó así tanto un cambio social y político como un proceso de imposición religiosa, por lo que conquista, colonización y evangelización constituyeron elementos afines que coadyuvaron en la imposición del sistema español entre los nativos.[19]

El tema de las idolatrías generó una abundante documentación desde las últimas décadas del XVI y a lo largo de las centurias siguientes. Además de los varios tratados para extirparlas, que fueron acompañados de persecuciones orquestadas desde los provisoratos episcopales en todas las diócesis a lo largo de ese tiempo, el tema de las idolatrías se volvió un argumento central en las pugnas entre regulares y obispos. Estos cuestionaban la labor de los religiosos, considerada insuficiente, y los acusaban de ser los causantes de la persistencia de prácticas paganas. Los obispos pretendieron con

[18] Ryan Dominic Crewe, "Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista", *Historia Mexicana*, vol. LXVIII, núm. 3 (271), enero-marzo de 2019, pp. 943-1000.

[19] Eric Roulet, *L'évangélisation des indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe- Siêcle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

dichas críticas tener más injerencia en los asuntos relacionados con la evangelización, ante lo cual los religiosos se defendían señalando que, de no dejarlos concluir con su labor, todo se perdería al pasar las doctrinas a manos de los ineptos clérigos seculares.[20]

Esa retórica sobre la idolatría estuvo también presente en las descripciones de milagros atribuidos a algunas imágenes, como el Cristo de Chalma y la Virgen del Pueblito (en Querétaro), cuyos santuarios se localizaban en espacios supuestamente ocupados por demoniacas divinidades. La percepción de unos "santuarios" prehispánicos vivos cuya destrucción fue obra de las imágenes milagrosas debe situarse en el contexto de las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII y no, como algunos estudios de corte antropológico aseveran, en una continuidad de los cultos prehispánicos.[21]

Insistir en el discurso legitimador y milagrero de la retórica, no significa olvidar una realidad innegable de persistencia de las antiguas religiones. Pero incluso en este tema es necesario evitar generalizaciones y establecer matices: no eran lo mismo las prácticas consideradas idolátricas del siglo XVI que las del XVIII, en las que muchos elementos cristianos ya habían sido integrados a los cultos y eran calificados como supersticiones producto de la ignorancia. Debemos considerar además que entre los siglos XVI y XVII se incluían dentro del término "idolatría" tanto la veneración a las imágenes de los dioses, como aquellas prácticas que estaban asociadas con la vida doméstica, con el nacimiento, la enfermedad y la muerte, con las labores agrícolas y con la magia erótica y adivinatoria. Ante las numerosas prácticas "idolátrica" denunciadas, debemos preguntarnos:

---

[20] Sobre la inquisición episcopal se pueden consultar: David Tavárez, *Las guerras invisibles*. *Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán, UABJO/CIESAS/UAM-Iztapalapa, 2012; Sonia Corcuera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la inquisición de Zumárraga, 1539-1547*, México, FCE/FFyL/UNAM/ITAM, 2009. Gerardo Lara Cisneros, ¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo *XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014.

[21] La idea de un santuario prehispánico en Chalma fue postulada por primera vez por Miguel Othón de Mendizábal, "El santuario de Chalma", *Anales del Museo Nacional*, 4ª época, núm. 3 (1925), pp. 93-103. Este autor confiesa, sin embargo, no haber encontrado en otro texto de la tradición mesoamericana ninguna referencia al dios Oxtotéotl cuyo significado, señor de la cueva, es más bien descriptivo.

¿Los pueblos originarios se convirtieron al cristianismo gracias a una eficiente labor misional?

En las obras de los historiadores decimonónicos y de Robert Ricard, todos ellos influidos por la lectura de las crónicas de los siglos XVI y XVII, persistía la visión de la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo como un proceso de convencimiento logrado gracias a una transmisión eficiente de los mensajes cristianos. Ahora sabemos por los testimonios indígenas que la mayor parte de los primeros "conversos" recibieron el bautismo más por conveniencia que por un acto de fe. Las elites indígenas comprendieron muy pronto que, con dicho ritual, y con el apoyo de los frailes, podían obtener legitimidad en el gobierno de sus comunidades. Además, con el apadrinamiento que a menudo tuvieron de los conquistadores españoles, el bautismo les permitía consolidar vínculos "familiares" con ellos, al igual que la entrega de sus hijas en matrimonio.

Del mismo modo que en la conquista armada, muchos de los logros de los españoles se dieron gracias a los pactos y negociaciones que los invasores hicieron con los dirigentes de los pueblos inconformes con el dominio mexica; los frailes también consiguieron muchos de sus objetivos gracias a sus alianzas con los señores indígenas, quienes veían en el bautismo y en el apoyo de los religiosos un instrumento para fortalecer su preeminencia regional. Los casos de Ixtlilxóchitl en Texcoco, Maxicatzin en Tlaxcala y Tanganxoan en Michoacán, son ejemplo de estas alianzas entre los franciscanos y los más cercanos colaboradores indígenas de Hernando Cortés. No es gratuito que los primeros conventos de esta orden fueran fundados en los palacios de Texcoco, Ocotelulco y Tzintzuntzan, y que los primeros que recibieron el bautismo fueran esos señores. Varios de los dirigentes nativos locales aliados con los invasores aprovecharon la conquista y la evangelización como un medio para saldar viejas rencillas y gracias al apoyo que brindaron a los frailes y a los encomenderos pudieron tener un papel privilegiado dentro del nuevo sistema que se impuso e incluso se volvieron explotadores y perseguidores de sus coterráneos.

En segundo término, salvo frailes excepcionales como Bernardino de Sahagún, Alonso de Molina o Diego Durán, la mayoría de los religiosos tuvieron un dominio muy deficiente de las lenguas nativas y de sus contextos culturales, y la comunicación con sus fieles fue sumamente dificultosa. El cristianismo se impuso en un principio de

una manera muy superficial, no solo por la incomprensión de los códigos culturales del otro por ambas partes, sino también porque, como religión de los invasores, fue rechazado en un principio. Como en otros muchos aspectos de la colonización, los indios aceptaron externamente la imposición, pero internamente y en el ámbito doméstico siguieron haciendo lo que les dictaban sus costumbres ancestrales. Para erradicar estas prácticas y creencias, que fueron definidas por los frailes como "idolatría", Olmos, Sahagún y Durán escribieron sus historias y tratados. Fuera de estos casos excepcionales, y de la *Relación de Michoacán* atribuida a fray Jerónimo de Alcalá, ni los agustinos ni la mayor parte de los dominicos se interesó por estudiar el mundo anterior a la conquista, ni por intentar una adaptación o rescate de lo que podía ser útil de esas tradiciones para la labor misional.

A partir de los prejuicios decimonónicos que marcaron nuestra percepción sobre el periodo virreinal, los indios fueron considerados seres pasivos dentro del proceso. La opinión negativa que se tenía sobre "la Colonia" y la carga de esclavización y miseria que se le dio en el siglo XIX, propiciaron una visión victimizante y generalizadora de las complejas situaciones que vivieron los pueblos indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Dichas perspectivas ocultaron el hecho de la activa participación de los nativos en la construcción de un cristianismo indígena que tomó los elementos impuestos por los frailes y los amalgamó con sus tradiciones ancestrales. Ahora sabemos que el proceso evangelizador no puede ser comprendido sólo a partir de los emisores del mensaje, y que la recepción fue aún más importante, con todo lo que traía consigo, como la asimilación o rechazo de las enseñanzas morales y religiosas cristianas, y de sus prácticas, entre las poblaciones rurales y urbanas.

La comprensión de la nueva religión, como todo fenómeno comunicativo, sólo podía darse a partir de la apropiación y reinterpretación de sus mensajes por parte de los fieles y de la fluidez de la comunicación que tenía como su principal vehículo la lengua. A la enorme diversidad lingüística del territorio y el conocimiento parcial y fragmentado que la mayoría de los ministros del Evangelio tenía del idioma de sus feligreses, debemos agregar la escasez de personal calificado, conflictos manifiestos entre los dos sectores del clero y abusos por parte de algunos de sus miembros. Todo ello trajo como consecuencia una cristianización muy peculiar, más cargada hacia lo ritual y lo festivo y hacia el uso de imágenes y reliquias, situación promovida por unos frailes que, paradójicamente, han sido calificados de "erasmistas", "humanistas", "iconoclastas" e "intimistas", además de "milenaristas".

Los frailes y los "ismos" ¿teólogos y etnólogos humanistas y/o místicos milenaristas?

Una de las más consistentes herencias intelectuales del siglo XIX ha sido la clasificación de los movimientos literarios, filosóficos o artísticos de su tiempo como "ismos", es decir, como corrientes que cuentan con rasgos comunes en cuanto a sus doctrinas o a su forma de pensar, plasmar en imágenes o actuar. En el siglo XX la uniformidad impuesta por los llamados "marcos teóricos" reforzó la utilización de los "ismos" y la aplicó a las sociedades preindustriales, creando cómodos compartimientos de "incuestionable" filiación ideológica en los que se podía colocar a los autores y sus obras. Así se agregaron a calificativos generalizadores (como medieval o renacentista), otros que pretendían dar cuenta de corrientes filosóficas o religiosas en las que, al igual que en los "ismos" creados por las ciencias sociales (como los denominados humanismo, misticismo o milenarismo), pudieran situarse a los autores con ideas similares. Esto ha llevado a un "reduccionismo" anacrónico y en extremo simplificador. No es menos notorio que, por lo menos para la Nueva España, dichos "ismos" hayan sido introducidos por estudiosos angloparlantes o franceses, cuyos espacios lingüísticos se han impuesto con la pretensión de ser los únicos en los que se producen textos "novedosos", y que por este prestigio han sido muy difundidos (e incluso traducidos al castellano) y han influido en las investigaciones publicadas en estas lenguas.

Así, a partir del calificativo de "humanistas" con que Ricard definió las actitudes de algunos frailes misioneros, el término se ha utilizado de manera generalizada y poco rigurosa y pasó a definir procederes de muy diversa índole y de carácter más individual: la defensa de las Casas sobre la humanidad del indio, el interés de Sahagún por la cultura náhuatl, la publicación de catecismos erasmistas por Zumárraga, el prurito sobre la utilización de imágenes devocionales para la evangelización por parte de Maturino Gilberti, etc. A partir de esas posturas aisladas y personales se concluyó que todos los religiosos venían empapados del espíritu del humanismo cristiano e incluso que eran simpatizantes del erasmismo. Considero que la percepción de unos misioneros filósofos imbuidos de los modernos ideales del Renacimiento es una generalización que debe ser matizada.

Por principio de cuentas, debemos considerar que una buena parte de la historiografía sobre la evangelización ha partido de cinco

tipos de textos: los tratados filosófico-teológicos que dan cuenta de las categorías con las cuales los letrados se enfrentaron a los problemas morales de la conquista y a la definición de quiénes eran los indios;[22] los libros impresos o manuscritos en lenguas indígenas (vocabularios, doctrinas, artes, sermonarios, manuales de confesión) y los tratados para la extirpación de "idolatrías" que fueron utilizados como instrumentos de la misión;[23] las cartas e informes que los religiosos enviaron al Rey o a sus autoridades dando cuenta de los problemas a los que se enfrentaban las misiones americanas;[24] los textos de carácter retórico escritos en latín, y para lectores europeos, como parte de la propaganda de sus logros misioneros que convirtieron a los idólatras de América en fieles cristianos, vasallos del rey y católicos sujetos a la Iglesia y al Sumo Pontífice;[25] las crónicas religiosas en las cuales se describieron las vidas y actuaciones de los misioneros, escritas en los términos modélicos de la cultura retórica, construyendo una Edad Dorada utópica habitada por frailes perfectos e indios dóciles, para argumentar sus derechos sobre los pueblos nativos que los obispos les disputaban.[26] Todos esos textos son utilizados como "fuentes", a menudo sin tomar en cuenta sus distintas intencionalidades, su situación cronológica respecto a los hechos narrados o sus diferentes contextos de enunciación.[27]

---

[22] Un ejemplo de ello fue el tratado de Alonso de la Veracruz, *Sobre el domino de los indios y la guerra justa,* Roberto Heredia Correa (ed.), México, UNAM, 2004. Para un estudio de los autores que trataron estos temas se puede ver José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1974.

[23] R. Ricard, *La conquista espiritual*, Apéndice I, pp. 505 y ss.

[24] Muchas de estas cartas e informes fueron publicados por Joaquín García Icazbalceta en su *Nueva colección de documentos para la Historia de México siglo XVI*, 5 v., México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889. El segundo volumen lleva por título "Códice franciscano" y el IV y el V los llamó "Códice Mendieta".

[25] Dos ejemplos de estos textos son: Diego Valadés, *Rethorica Christiana* [Perugia, 1579], edición moderna de Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomera (intr. y trad.), México, FCE/UNAM, 2003 (Biblioteca Americana). Juan Focher, *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* [Sevilla, 1574], edición moderna: *Itinerario del misionero en América*, Antonio Eguiluz (intr., trad. y not.), Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960. Este último texto fue publicado por el mismo Valadés durante su estancia en España.

[26] Un estudio de las crónicas mendicantes evangelizadoras con una lista exhaustiva de aquellas impresas entre los siglos XVI y XX puede consultarse en Antonio Rubial García, "La crónica religiosa. Historia sagrada y conciencia colectiva", en *Historia de la literatura mexicana*, v. II, coordinación de Raquel Chang, México, Siglo XXI/UNAM, 2002, pp. 325-371.

[27] Perla Chinchilla, Introducción al *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2018, pp. 17 y ss.

A partir de la información que dichas "fuentes" proporcionan, una parte de la historiografía del siglo XX ha construido sus "ismos". El primero, "Humanismo", es un término utilizado para definir un fenómeno cultural muy concreto: un movimiento centrado en el rescate de los valores del mundo clásico grecolatino, en su literatura y en su arte, que propone la libertad de pensamiento y la crítica como premisas del conocimiento y que presenta una clara inclinación hacia los "saberes" esotéricos. Por medio de ellas, los humanistas buscaban el conocimiento como medio de liberación dentro de los parámetros del hermetismo neoplatónico y postulaban una teosofía paralela a la católica.[28] En este sentido, ninguno de los frailes misioneros fue estrictamente un humanista.

Para algunos autores, este humanismo paganizante convivió con otro que insistía en adecuar los temas morales y filosóficos de la Antigüedad con los del cristianismo, siendo sus principales exponentes, entre otros, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y Juan Luis Vives. De las ideas postuladas por dichos pensadores sí podemos encontrar huellas en la Nueva España del siglo XVI, aunque fueron más comunes las posturas escolásticas antierasmistas; por otro lado, un número importante de frailes (sobre todo en las primeras décadas del encuentro con América) comulgaba con las corrientes místicas contrarias al intelectualismo, y estaba compenetrado de las expectativas de la escatología apocalíptica.[29]

El primero que rastreó influencias del humanismo cristiano en los evangelizadores fue Silvio Zavala, quien desde 1937 estudió la presencia de *La utopía* de Tomás Moro en la obra de los hospitales del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga. Poco después, Marcel Bataillon daba a la luz en Francia su monumental libro *Erasme et L'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe. Siecle,* que apareció con un apéndice que lleva por título "Erasme et le Nouveau Monde"; en él se daban noticias de algunos evangelizadores y laicos

[28] Para una revisión del término humanismo se puede consultar el artículo de Enrique González, "Hacia una definición del término humanismo", *Revista Studis Valencia*, núm. 15, 1989, pp. 45-66. Para el humanismo hermético ver la obra clásica de Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983 (Ariel Filosófica, 3). El tema fue tratado también por Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981 (Ensayistas, 188).

[29] Gabriela Rodríguez Sandoval, "Una visión apocalíptica de la historia. La interpretación franciscana. Siglos XIII- XVI", tesis de doctorado en Historia, México, UNAM, 2018. Consulta en www.tesiunam.mx

que poseían en sus bibliotecas las obras de Erasmo.[30] Bataillon (seguidor de Max Weber y de sus ideas de un erasmismo racional), sostuvo también que Zumárraga era fiel seguidor del de Rotterdam, pues no sólo editó el catecismo erasmista de Constantino Ponce de la Fuente, sino además, en varias de sus opiniones sobre las prácticas externas, se mostró inclinado a las propuestas del holandés.

Con esos antecedentes, muchas actitudes e ideas de los misioneros fueron calificadas de humanistas: la actividad pedagógica de fray Pedro de Gante, que estudió en Lovaina y en los colegios de los hermanos de la Vida Común en Flandes, a donde acudió también Erasmo; la doctrina de la evangelización sin violencia y el pacifismo de Las Casas, posturas sostenidas también por Erasmo; la oposición del holandés y de sus seguidores al culto a imágenes y reliquias y a la predicación de bulas de cruzada, postulados con los que simpatizaban fray Maturino Gilberti y fray Arnaldo de Basacio, frailes de la provincia de Aquitania. De estos casos aislados a la formación del "mito" de un humanismo generalizado entre los religiosos y de unos frailes erasmistas, había sólo un paso.

Sin embargo, hay otros muchos datos que nos hablan más bien de la presencia de actitudes menos "humanistas". Ya se mencionó el apoyo que Motolinía daba al uso de métodos violentos como medios para conseguir la evangelización. Muchos frailes promovieron prácticas externas y devociones tales como la fiesta de *Corpus*, el rezo del Rosario, las flagelaciones públicas, el culto a las imágenes marianas y pasionarias, los sufragios por las ánimas del purgatorio, la veneración de las reliquias de los misioneros muertos, etcétera.[31] Por otro lado, los primeros doce franciscanos no tenían estudios universitarios y provenían de la provincia reformada de San Gabriel, en la que se vivía un ideario eremítico más relacionado con la mística apocalíptica de los siglos XIII y XIV que con el humanismo "renacentista".

Pero incluso los frailes con estudios en Salamanca o en París comulgaban más con el escolasticismo tomista que con el erasmismo. El dominico fray Bartolomé de las Casas, el agustino Alonso de la

[30] Silvio Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, Colegio de México, 1941. Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

[31] El ambiente religioso alrededor del culto a las imágenes y reliquias en el que estaban inmersos los frailes castellanos no era el iconoclasta y erasmista que han pretendido algunos estudiosos. Ver al respecto Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.

Veracruz, o los franciscanos Juan Focher y Juan de Gaona sostenían posturas similares a las de Erasmo, explicables porque ambos partían de un patrimonio común que buscaba el regreso al evangelio primitivo, movimiento que José Miranda denominó "Renovación cristiana".[32] De hecho, como lo ha demostrado Heréndira Téllez Nieto en sus estudios, fray Juan de Gaona y fray Juan Focher eran abiertamente antierasmistas, como su maestro en París Pierre Cornibus; dicha universidad, al igual que la de Valladolid, se convirtió en sede de los ataques más furibundos contra el de Rotterdam, y después contra el luteranismo.[33]

Generalizaciones parecidas se han dado alrededor de una supuesta actitud "etnográfica" de los frailes, otra de las expresiones introducidas por Ricard. La curiosidad por incursionar en las antigüedades indígenas (asimilable a la de los humanistas por el mundo grecolatino) y el interés por estudiar el náhuatl y otras lenguas (semejante al que se tenía por el latín), según autores como Miguel León Portilla, convertiría a algunos frailes del siglo XVI en los primeros "anticuarios", adelantándose en dos siglos a dichos estudiosos. Es indiscutible que las obras de Sahagún y de Durán y lo que nos queda de la de Olmos, elaboradas con la ayuda de sus colaboradores indígenas, son muy valiosas para conocer el mundo prehispánico; también lo es que sus métodos de acopio de información, el uso de un sistema de preguntas aplicadas por sus discípulos indios a sus informantes y ciertas expresiones de admiración ante la civilización prehispánica son aspectos que parecerían modernos. Pero no podemos olvidar que la finalidad básica de tales obras era erradicar las idolatrías y la poligamia, consideradas como manifestaciones del poder de Satanás sobre los nativos. Tampoco podemos pasar por alto que la actitud generalizada entre los frailes de las tres órdenes no fue la de preservar sino la de destruir todos los vestigios de la antigua religión considerada demoniaca. Es muy significativo que desde el siglo XIX sea un tema central de las obras sobre la evangelización (la

[32] José Miranda, "Renovación cristiana y erasmismo en México", *Historia Mexicana*, vol. I, núm. 1, 1951, pp. 23-27. Del mismo autor: "La fraternidad cristiana y la labor social de la primitiva Iglesia mexicana", *Cuadernos Americanos*, vol. XXIV, núm. 4, 1965, pp. 148-158.

[33] Heréndira Téllez Nieto, "Los *Colloquios de la paz y tranquilidad christiana* de fray Juan de Gaona: el primer tratado teológico-filosófico del siglo XVI en lengua náhuatl (y otomí)", *Aevum*, núm. 93, 2019, fasc. 3, pp. 723-748. Esta investigadora hace notar atinadamente que también en París por la misma época estudiaban Ignacio de Loyola y Francisco Xavier y ahí se creaba el núcleo de lo que sería la futura Compañía de Jesús.

de Ricard incluida), el exculpar a los frailes de esta labor diciendo que no eran "anticuarios" y que no se les debía juzgar con valores modernos, respuesta a los ataques de los estudiosos prehispanistas por tal destrucción. Paradójicamente son muchos de estos trabajos los que hacen uso de un término actual como "etnógrafo" para denominar las actividades intelectuales de dichos frailes.

Otra generalización es la referente a la labor lingüística desarrollada por los religiosos. Es innegable que entre 1524 y 1572 se escribieron más de un centenar de obras en lenguas indígenas, según una lista que Ricard anexó a su libro con base en la bibliografía recopilada por Joaquín García Icazbalceta, y que ha sido ampliada por los trabajos de Ascensión Hernández Triviño.[34] Con la imprenta, llegada en 1537 a instancias del obispo franciscano fray Juan de Zumárraga, varios de esos textos circulaban en letra de molde y los que no, tuvieron amplia difusión en manuscritos. Gracias a dicha labor se codificaron y sistematizaron muchas de esas lenguas, y con ese importante *corpus* la lingüística moderna ha podido llevar a cabo trabajos notables.[35] Sin embargo, esto no significa que todos los religiosos hablaran con fluidez una o varias lenguas nativas como a menudo se piensa. El mismo Ricard hace sugerentes matices al mencionar que muchos frailes predicaban, e incluso confesaban, con intérprete. Por otro lado, la enorme diversidad lingüística, las dificultades para pronunciar las lenguas y en comprender el universo cultural de cada pueblo hacía imposible una comunicación eficiente. Los testimonios episcopales desde la segunda mitad del siglo XVI hacen continuas alusiones a que la mayoría de los religiosos tenía un conocimiento bastante superficial de las lenguas nativas, incluido el de la más extendida: la náhuatl.[36]

---

[34] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. Ascensión Hernández Triviño, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, UNAM, 1988.

[35] Entre ellos Mario Sánchez Aguilera. *La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de navidad de fray Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 2019 (Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos). Berenice Alcántara Rojas, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelizacion en la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 2008 (Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos).

[36] Para ejemplificar esto se puede consultar el trabajo de Jesús Joel Peña Espinoza, *Diego Romano. Juez y obispo al servicio del rey y la Iglesia en el orbe hispánico (1576-1606)*, México, El Colegio de Michoacán, 2018 (Tesis doctoral Ciencias Sociales) http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/601.

Paralelamente al "ismo" humanista, varios investigadores han explotado otra vertiente denominada "medievalista", la cual ha insistido en la presencia entre los religiosos, en especial los franciscanos, de un ideario místico escatológico inspirado en el abad benedictino del siglo XII, Joaquín de Fiore. Después de la obra de Ricard, uno de los libros que mayor interés ha despertado en la historiografía del siglo XX sobre la evangelización fue sin duda *El reino milenario de los franciscanos en Nueva España,* del investigador norteamericano John Phelan.[37] Para dicho autor, la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta respondió a una filiación milenarista que se remontaba a los tiempos del abad benedictino, la cual proponía una división de la Historia en tres edades (la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo), cada una regida sucesivamente por la Sinagoga, la Iglesia y los monjes. Para Phelan, la Edad Dorada de la misión descrita por Mendieta fue heredera del milenarismo apocalíptico que anunciaba una catástrofe final e inminente y una futura instauración del reino terrenal de paz, igualdad y justicia antes del Juicio Final, un reino que se veía prefigurado en esos pueblos indios regidos por frailes virtuosos. La tesis, apoyada posteriormente por Georges Baudot en varias de sus obras, pretendía establecer una filiación franciscana peninsular de seguidores de Fiore, como Francesc Eiximenis, para explicar un supuesto "complot" de los frailes para crear un estado indígena no hispanizado y autónomo de los españoles. Esta posición milenarista, según Baudot, fue la causa de los fuertes enfrentamientos entre frailes y encomenderos, así como de la rebelión franciscana contra la Primera Audiencia y de la propuesta de una Iglesia sin diezmos y sin obispos comparable a la propuesta joaquinita sobre la "Tercera Edad", la del Espíritu Santo, regida por la Iglesia de los monjes.[38]

Varios investigadores, entre ellos Elsa Frost, Josep Saranyana y Ana de Zaballa han cuestionado esta supuesta filiación aduciendo, sobre todo, que los defensores del "milenarismo franciscano" no parten de textos completos sino sólo de unas cuantas frases aisladas en las obras de fray Toribio de Motolinía, que incluyó las menciones

[37] John Leddy Phelan, *The millenial Kingdom of the Franciscans in the New Word (A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta 1525-1604)*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1957. La versión castellana: *El reino milenario de los franciscanos en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1972.

[38] Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*, Madrid, Espasa Calpe, 1983. Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Dirección General de Publicaciones/Conaculta, 1990 (núm. 36.)

que fray Francisco Jiménez hiciera sobre fray Martín de Valencia. Para Elsa Frost, el milenarismo medieval estuvo generalmente relacionado con tendencias anarquistas y fue considerado heterodoxo, término que nunca se podría aplicar a los frailes misioneros novohispanos. Tampoco apareció entre ellos la necesidad de señalar una fecha precisa para el fin de los tiempos, como a menudo lo hacían los milenaristas, y que también estaba prohibido por la ortodoxia. Por otro lado, es un poco difícil pensar que los frailes quisieran instaurar el reino milenario, que era un reino de igualdad, cuando vemos su afán por mantener las jerarquías de la sociedad indígena en los pueblos que organizaron y su propio dominio sobre ellos. En todo caso, concluye Elsa Frost, los textos que los partidarios del milenarismo novohispano aducen, pueden entrar perfectamente en el ámbito de la escatología judeocristiana ortodoxa de corte agustiniano, la cual trató de explicar la aparición del nuevo mundo como un anuncio del "final de los tiempos".[39] Por su parte, Josep Saranyana y Ana de Zaballa han demostrado con sólidos argumentos que las ideas de Joaquín de Fiore tuvieron muy poca presencia entre los franciscanos españoles y que en sentido estricto no se puede encontrar ninguna filiación con ellas entre los novohispanos.[40]

Por otro lado, independientemente de los grandes aportes que tiene la obra de Phelan (entre otros haber insistido en las bases doctrinales europeas de los franciscanos), es también muy discutible su visión de un Mendieta idealista y utópico que esperaba un cercano reino de paz y justicia. Su obra es más bien un lamento por la Edad Dorada perdida, que la propuesta de una sociedad utópica a futuro. Él mismo se compara con Jeremías que llora sobre esa Jerusalén destruida que es la Iglesia indiana. En todo caso, la utopía que él propone es la que ya pasó, la que estaba inmersa en el ideario de san Francisco de Asís, aquella que predicaba un cristianismo interior, libre de ceremonias excesivas, aquella empapada en la vivencia de la pobreza absoluta y en el regreso al ideal evangélico primitivo, por medio de la imitación de Cristo, sus apóstoles y sus santos. Mendieta

[39] Elsa Cecilia Frost, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1, julio-septiembre, 1976, pp. 3-28.

[40] Josep Ignasi Saranyana y A. Zaballa, *Joaquín de Fiori y América*, Pamplona, Eunate, 1992. El tema sigue levantando polémicas y la presencia de ideas apocalípticas de corte milenarista (y en especial las de Joaquín de Fiore) ha sido rastreada en la pintura franciscana del siglo XVII en el virreinato del Perú por investigadores como Ramón Mujica Pinilla, *Los ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996.

era un pensador cuyo ideario había nacido, más que de sus lecturas, de sus experiencias y de sus contactos con los indios en el campo misional y de sus enfrentamientos con los colonos y con las autoridades virreinales como prelado de su orden. El conocimiento que tenía de los seres humanos y las vivencias de un mundo en descomposición lo habían convertido en un hombre realista y un tanto escéptico, alejado tanto de los idealismos futuristas de un milenarismo imposible, como de los sueños de un pasado que nunca había sido perfecto. Sin embargo, en ese pasado, que era lo único que el hombre podía conocer, estaban los modelos y las enseñanzas que servirían para reformar las costumbres y los abusos de una época caótica.[41]

Esto no contradice el hecho de que las filiaciones filosóficas propias de cada orden estuvieran presentes en las concepciones sobre la evangelización y sobre los indios y sus capacidades intelectuales. Alisten MacGrath, en un importante estudio sobre las escuelas filosóficas del siglo XV, señala la presencia de ocho de ellas, sólo en la universidad de París; esta autora demuestra qué postulados eran contrarios entre sí en diversos asuntos como la libertad, la predestinación, el pecado o la gracia, dependiendo de su filiación con pensadores platónicos (como Agustín de Hipona), aristotélicos (como Tomás de Aquino) o nominalistas (como el franciscano Guillermo de Occam).[42] Es indudable también que franciscanos, agustinos y dominicos continuaron con sus propias tradiciones filosóficas en Nueva España y enfrentaron desde esas perspectivas y de manera distinta problemas tales como: ¿qué métodos eran los más apropiados para la evangelización?; ¿cómo se debía enfrentar la explotación de los indígenas?; o la manera de trabajar con las herencias culturales de las tradiciones antiguas al presentarles los dogmas cristianos y sus prácticas.[43]

---

[41] Ver Antonio Rubial, Introducción a Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 v., México, Conaculta, 1997.

[42] Alister E. MacGrath, *The Intellectual origins of the European reformation*, Oxford/ New York, B. Blackwell, 1987.

[43] Un libro pionero respecto a las escuelas filosóficas novohispanas fue el de José Manuel Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974. Mauricio Beuchot ha trabajado también el tema desde la perspectiva filosófica. En cuanto a la visión indigenista abundan los trabajos sobre fray Bernardino de Sahagún. Ver por ejemplo los varios estudios publicados bajo el título *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005,* coordinados por José Rubén Romero y Pilar Máynez, México, UNAM, 2007.

A pesar de esta adscripción a las corrientes de pensamiento de la época, no podemos excluir que las inclinaciones y preferencias personales pesaron tanto como la pertenencia a una orden religiosa. Sólo esto nos permitiría explicar, entre los dominicos, posturas tan incompatibles como la antiindígena de un fray Domingo de Betanzos, frente al interés por el pasado prehispánico de fray Diego Durán o la actividad en defensa de los indios de un fray Bartolomé de las Casas.[44] Problemas como el de la necesidad de formación de un clero indígena, tema que pudo haber sido una de las banderas de avanzada de los franciscanos, tuvo en cambio entre ellos muy pocos defensores; uno de ellos, el danés fray Jacobo Daciano, disputó con fray Juan de Gaona quien, a pesar de su "indigenismo", era contrario a la ordenación sacerdotal de los nativos.[45]

No olvidemos, por último, que en muchos casos las cambiantes circunstancias del siglo XVI produjeron que las posturas personales de varios religiosos se transformaran: la percepción que Sahagún tenía del mundo indígena cuando inició su labor en la década de los cuarentas, cambió radicalmente al entrar en relación con sus alumnos de Tlatelolco y con sus informantes, y derivó finalmente en una cierta desilusión por la supervivencia de "idolatrías". Las posturas radicales frente a la encomienda y el repartimiento que mostró Mendieta en su obra se vieron influidas por las terribles epidemias que asolaron a los indígenas en la segunda mitad de la centuria.

Poner etiquetas no sólo simplifica la complejidad humana, sino también deforma nuestra percepción de la realidad. Aunque los compartimientos nos dan parámetros para la comprensión de los lineamientos generales que se manejan en los movimientos culturales, no podemos olvidar que las experiencias individuales y la pertenencia a sectores específicos definen mejor las posiciones que los llamados "ismos". Sólo así podremos entender que un Zumárraga supuestamente "erasmista" mandara a la hoguera al cacique de Texcoco.

Con todo, los tratados teológicos, las alusiones místicas y los instrumentos evangelizadores no tuvieron el peso de las crónicas en la construcción de una visión apologética del imaginario sobre la evangelización y sus actores, visión que sigue vigente hasta el día de hoy. En contraste, desde hace unas décadas, los documentos de los archi-

[44] Dicho tema fue tratado por Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, Colegio de México, 1977.

[45] H. Téllez Nieto, "Latinidad…", pp. 34 y ss.

vos eclesiásticos y la rica información contenida en textos en lenguas indígenas que hasta ahora comienzan a traducirse, están abriendo un vasto panorama sobre la recepción y sus procesos de adaptación, rechazo o reelaboración de los mensajes cristianos.

¿Los frailes de las crónicas fueron los únicos evangelizadores?

La imagen que tenían los autores decimonónicos y el mismo Ricard sobre la evangelización partía del supuesto que las crónicas religiosas eran testimonios históricos de primera mano y por lo tanto fidedignos. Sin negar sus aportes, no tuvieron en cuenta que su entorno de enunciación estaba supeditado a la retórica y que los hechos que describían servían para fines muy distintos a aquellos que ahora consideraríamos necesarios para tener una "objetividad histórica"; además, la mayor parte de esas crónicas no se escribió en el periodo de mayor actividad evangelizadora, sino en la época en que los obispos disputaban a los religiosos su preeminencia sobre las comunidades originarias ya asentadas.

Al hacer uso de las crónicas como fuente debemos tener en cuenta que sus historias fueron para las instituciones eclesiásticas un instrumento básico de cohesión, tanto al interior de sus órganos, como en la obtención de favores de autoridades y mecenas y en la defensa contra sus opositores. Esto determinó que dicho género estuviera teñido de apología. Por otro lado, de los dos sectores que conformaban la Iglesia, el clero regular era el que presentaba las condiciones más propicias para desarrollar una sólida literatura histórica, dada su organización jerárquica y electiva, su riqueza y el hecho de poseer un arraigado sentido corporativo.[46] El clero secular, que no poseía una conformación corporativa tan sólida, no pudo difundir "sus logros" y quedó al margen de la "construcción retórica" de la evangelización.[47] Sin embargo, a partir de estudios recientes como los de Rodolfo Aguirre, tenemos una visión muy distinta y sabemos que en regiones como la Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero, en los tem-

[46] Elías Trabulse, "Las crónicas coloniales y nuestra memoria histórica", *Crítica y heterodoxia. Ensayos de historia mexicana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Xalli, 1991, pp. 131 y s.

[47] Perla Chinchilla, Leonor Correa y Alfonso Mendiola, *La construcción retórica de la realidad. La Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

pranos reales mineros (Taxco, Sultepec, Temascaltepec, Zacualpan, Pachuca) y en el obispado de Tlaxcala-Puebla, los seculares tuvieron una participación muy activa en la congregación de poblaciones y en la trasmisión del cristianismo.[48] Tampoco debemos olvidar la actuación misional de los obispos del clero secular como Juan López de Zárate, Vasco de Quiroga o Francisco Marroquí.

Desde la segunda mitad del siglo XVI, la crónica mendicante elaboró el concepto de una edad dorada, época que se remontaba a la fundación de la Iglesia apostólica novohispana durante la primera mitad del siglo. Según esta visión idílica, los misioneros, que andaban solos por los caminos, consiguieron milagrosas conversiones y bautizaron a una población indígena numerosa (a pesar del casi desconocimiento de las lenguas de los nativos) gracias tan sólo a la verdad y la bondad de la religión cristiana y a la intachable vida de los frailes. El único obstáculo para lograr el éxito en sus trabajos era la intervención del Demonio quien actuaba por medio de sus ministros, los hechiceros, los sacerdotes o los gobernantes apóstatas. La presencia diabólica daba a la labor de los religiosos su carácter de guerra santa, una lucha cósmica que se había iniciado en el cielo entre Miguel y Luzbel antes de los tiempos y que concluiría en el Juicio Final con el triunfo del bien y con el castigo de los condenados en un infierno eterno.

En ese esquema retórico de "buenos y malos", la peculiaridad de los infieles era secundaria, formaban parte de una escenografía misionera, eran idólatras y por tanto llenos de vicios y esclavizados por Satán, aunque para algunos autores franciscanos poseían cualidades morales similares a las de los pueblos paganos de la Antigüedad. Los "indios cristianos", en cambio, eran descritos como creyentes, sumisos y humildes, entregados a la fe con convicción y más virtuosos que los mismos españoles. Con ese material humano los frailes ejercitaron su caridad, su humildad y su paciencia y crearon un espacio ordenado frente al caos satánico. Todas las crónicas fueron escritas como una respuesta a dos problemas que aquejaban a las órdenes evangelizadoras: uno, al interior, que se reflejaba en un relajamiento del espíritu primitivo; el otro, al exterior, que se manifestaba en unas

[48] Uno de los estudios pioneros a este respecto es el de Guillermo Porras Muñoz, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España, Discurso de entrada a la Academia Mexicana de la Historia*, México, UNAM, 1987. Son también notables los trabajos de Rodolfo Aguirre Salvador como el que se encuentra en este mismo volumen.

conflictivas relaciones con el episcopado que pretendía quitar a los religiosos las doctrinas indígenas fundadas por ellos.

Como instrumentos retóricos de justificación, las crónicas explicaban, por medio del milagro y la intervención divina, cómo un reducido número de sacerdotes pudo realizar su labor evangelizadora en las muy pobladas y numerosas comunidades nativas. La versión de unos religiosos que llegaban solos a los poblados predicando y convirtiendo a las masas por miles, sin ninguna oposición y sin conocer las lenguas indígenas, es compatible con su visión providencialista de la historia. Pero ahora sabemos que, en sus correrías misionales, los frailes iban acompañados por numerosos contingentes indígenas (tamemes, guías, intérpretes y todo un séquito de colaboradores) que les facilitaban los contactos con las poblaciones nativas. Una vez asentados los pueblos, hubiera sido imposible el relativo éxito de su labor misionera sin la colaboración de los jóvenes nobles que se educaban en sus conventos, quienes los ayudaban en las innumerables tareas que llevaban a cabo, como la catequesis y toda la gama de las actividades litúrgicas, incluidos los decorados y gastos para las actividades festivas, el teatro evangelizador, la música, el canto y la danza en las ceremonias religiosas. Así, al igual que aconteció con la conquista militar, los frailes encontraron en los indígenas cercanos a los conventos sus principales colaboradores en esta guerra contra las idolatrías.

Junto con ellos, un grupo de indios servidores de la Iglesia se hacía cargo de vigilar la conducta de los neófitos, de cuidar las sacristías, de juntar a los fieles de los pueblos cercanos para las ceremonias en los atrios y de fomentar el culto y la devoción en los lugares donde no había religiosos. Una actividad fundamental fue su colaboración en la escritura y elaboración de textos para la misión (gramáticas, vocabularios, catecismos y sermonarios) que fueron revisados y corregidos por los frailes que los redactaron y por sus colaboradores, sobre todo en el excepcional colegio franciscano de Tlatelolco.[49] Gracias a ellos se pudo establecer un diálogo entre las dos tradiciones y se produjo una indianización del cristianismo, tema que ha sido estudiado magistralmente por Louise Burkhart.[50]

[49] Ascensión Hernández Triviño, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols., México, UNAM, 1988.

[50] Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

Varios lugares comunes, introducidos también por Ricard y repetidos por todos, aunque sin sustento documental, están relacionados con el colegio de Tlatelolco.[51] Se pensaba que esta institución dependía jurídicamente de los frailes, que se fundó con la finalidad de formar un clero indígena y que uno de sus principales promotores fue el obispo fray Juan de Zumárraga. Enrique González y Víctor Gutiérrez han cuestionado estas tres aseveraciones argumentando que el colegio dependía de la Corona (de ahí su título de imperial) y estaba sujeto al virrey; que Zumárraga tuvo un mínimo papel en su creación y que la formación de un clero indígena no estaba entre sus funciones y objetivos.[52] En cambio sí lo estaba la formación de catequistas y la educación de los futuros dirigentes de sus comunidades.[53]

Además del adiestramiento de esos cuadros, en los colegios fundados por los religiosos (en especial el franciscano de San José de los Naturales y el de Tiripitío de los agustinos) se formaron los artistas que construyeron y decoraron con un arte exquisito los templos y los conventos y que pintaron los códices que daban noticia de los tiempos anteriores y posteriores a la conquista de Tenochtitlan. En ellos también se educaron los delatores de idolatrías y los destructores de adoratorios, "ídolos" y códices que los frailes consideraban obras demoníacas. Sin los puentes que estos colaboradores construyeron entre las dos culturas, muy poco se habría logrado en el proceso evangelizador.

La evangelización tampoco hubiera sido factible sin la ayuda de encomenderos, caciques y autoridades españolas, especialmente los primeros virreyes (Mendoza y Velasco) y obispos como Quiroga, Zárate, Zumárraga o Marroquí. Ellos y los frailes eran los encargados de implementar las políticas imperiales, entre las que estaban la cristianización y la consolidación del territorio bajo el dominio español. Con su apoyo, los frailes pudieron organizar los pueblos, asentar

[51] Sobre el colegio y su labor educativa se puede ver a José María Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, Colegio de México, 1974.

[52] La necesidad de formación de un clero indígena tuvo muy pocos defensores entre los franciscanos, mientras que entre los dominicos y los agustinos la oposición fue unánime. Heréndira Téllez Nieto, "Latinidad, tradición clásica y *Nova Ratio* en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco", *Jornal of Latín Cosmopolitanism and European Literatures*, núm. 2, 2019, pp. 30-55.

[53] Enrique González y Víctor Gutiérrez, "Una biblioteca de latinidad para indios caciques: Santa Cruz de Tlatelolco (México, s. XVI)", en Gian Carlo Angelozzi, María Teresa Guerrini y Giuseppe Olmi (eds.), *Università e fomazione dei ceti dirigenti*, Bolonia, Bolonia University Press, 2015, pp. 199-223.

sus centros misionales y concentrar a los macehuales en las llamadas "congregaciones", paso necesario para un control más eficiente de la mano de obra y del tributo y para la asimilación de los nativos a la civilidad católica. El uso de la fuerza y la quema de casas para evitar el regreso de sus habitantes estuvo también presente en este desplazamiento forzado de poblaciones, que se negaban a abandonar sus tierras y los lugares donde reposaban sus antepasados, para ser obligados a convivir con grupos que podían ser incluso enemigos. A medio siglo de la conquista los mil quinientos señoríos mesoamericanos existentes a la llegada de los españoles se habían reducido a cerca de quinientos pueblos de cabecera bajo la administración de los religiosos y de los clérigos seculares y sujetos a doscientos corregidores y setenta alcaldes mayores españoles encargados de cobrar tributos y administrar justicia en nombre del rey.[54]

¿Todos los frailes se opusieron a la encomienda y protegieron a los indios?

El caballito de batalla de quienes exaltan la labor de los frailes como defensores de los derechos indígenas es la figura señera de fray Bartolomé de las Casas. Sin duda, sus escritos y los de otros más, como Vasco de Quiroga y fray Alonso de la Veracruz, contribuyeron para que la Corona emitiera leyes de protección hacia los indios. Pero no sólo la mayoría de esas leyes fueron letra muerta, sino además la explotación a la que fueron sometidas las comunidades nativas estaba en la base misma del sistema colonizador, del cual la evangelización formaba parte. No debemos olvidar que los frailes llegados en las primeras décadas que siguieron a la caída de Tenochtitlán, fueron enviados como agentes del imperio. En su labor, perfectamente compatible con los planes de expansión de Carlos V, fundaron pueblos, congregaron a las comunidades indígenas y generaron la llamada "policía cristiana", es decir, la implantación de patrones urbanos y sociales occidentales como cofradías, hospitales, cajas de comunidad, distribución y concentración de poblados, etcétera. A menudo se olvida que la eficiente implantación de tales políticas fue posible gra-

[54] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2000, pp. 14 y ss.

cias a la presencia de organizaciones comunales prehispánicas (como el *calpulli*) y a su posibilidad de movilizar tributos y mano de obra rotativa para organizar y mantener todas las instituciones que conformaban dicha "policía cristiana".

También se tiende a ocultar que la labor de los frailes no solamente tuvo la finalidad de cristianizar; con la "policía cristiana" se facilitó el cobro de tributos y la distribución de la mano de obra entre los encomenderos para sus empresas y entre los mismos frailes, y posibilitó el mejor control por parte de las autoridades virreinales, incluidas las indígenas. El apoyo incondicional de los primeros virreyes y obispos hacia los religiosos fue motivado principalmente por su labor en la erección de pueblos, premisa básica para el control político y económico del territorio. Además de la información necesaria sobre sus recursos, habitantes y conformaciones políticas, los frailes y sus colaboradores indígenas fueron esenciales en la territorialización del dominio español.

Ciertamente la actuación de los religiosos como denunciantes de los abusos que cometían los españoles laicos fue innegable; pero no debemos olvidar que muchos de ellos fueron también colaboradores de los encomenderos, como el caso de los agustinos en Michoacán, de los franciscanos en Jalisco o de los dominicos en Oaxaca. Incluso cuando el rey limitó los alcances de la encomienda en 1542 con la promulgación de una serie de leyes que tendían a su abolición, los primeros que defendieron la continuación de dicha institución fueron los provinciales de las tres órdenes, quienes viajaron hasta Alemania para solicitar al emperador la mitigación de dichas leyes y para convencerlo de la improcedencia de tales mandatos. La crónica agustina de fray Juan de Grijalva señalaba con orgullo que gracias a la labor de esos provinciales Carlos V quedó convencido para revocar las "injustas leyes" contra los encomenderos.[55]

El apoyo de los agustinos a los encomenderos se reforzó con un *Parecer*, firmado en 1544 por fray Alonso de la Veracruz y tres frailes más, en el cual no sólo propugnaban por el mantenimiento de las encomiendas a perpetuidad, sino que insistían también en que sólo con ellas los indios podrían perseverar en la fe católica y seguir sustentando a los frailes. Además, señalaban que los encomenderos mante-

[55] Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], edición moderna de Nicolás León, México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa, núm. 85), Lib. II, cap. II, p. 150 y ss.

nían a otros españoles pobres a quienes utilizaban como calpixques y administradores y que dicha convivencia era provechosa para los indios pues aprendían muchas técnicas europeas.[56] Los agustinos no podían hacer menos por los encomenderos que tanta ayuda les habían prestado en sus fundaciones entre los indios.

La crónica dominica de fray Agustín Dávila Padilla, en cambio, se mostraba un poco más crítica. Aunque elogió el viaje de los provinciales en apoyo de los encomenderos, puso más atención a los peligros que vivieron en su tránsito por Alemania y al rescate de reliquias e imágenes arrojadas por los luteranos a las calles. Pero, por otro lado, al hablar de fray Bartolomé de las Casas, una de las glorias de su orden, lo elogiaba por su defensa de los indios y por los trabajos que tuvo para atacar la injusticia y la codicia de los encomenderos. En sus páginas Dávila criticaba a quienes explotaban a los indios, se oponía a la nueva política de congregación que los estaba exterminando y a la evangelización por medio de la espada que los aniquilaba sin darles oportunidad de salvarse. Para él, los ataques de los piratas, que asolaban en su tiempo las costas caribeñas, eran un castigo divino por el mal trato dado a los indios.[57]

También se opuso abiertamente a la encomienda el franciscano fray Jerónimo de Mendieta, quien consideraba contrarios al espíritu cristiano los abusos y los trabajos excesivos a los que se sometía a los indios, y en sus páginas fustigó a aquellos que los maltrataban. Fray Juan de Torquemada, por su parte, al hablar de la expedición de los provinciales a Europa mencionaba que su hermano de hábito, fray Francisco de Soto, se había opuesto en un principio a defender la causa de las encomiendas, pues consideraba que era justa su abolición y, aunque finalmente fue convencido para firmar la solicitud a favor de los españoles, al poco tiempo se arrepintió y tomando el papel donde había plasmado su firma, lo rompió y se lo tragó. Esto provocó contra los frailes una gran animadversión, e incluso dejaron

[56] Roberto Jaramillo (ed.), *Monumenta Augustiniana Americana, tomus I, siglo XVI*, México, Organización de agustinos de Latinoamérica, 1993, p. 15. El Parecer está firmado en México por fray Juan de San Román, fray Jorge de Avila, fray Diego de Vertavillo, y fray Alonso de la Veracruz. Ese mismo año otro Parecer fue enviado al visitador Tello de Sandoval y fray Alonso de la Veracruz lo firma como definidor.

[57] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* [Madrid, 1596, Bruselas, 1634], edición moderna de Agustín Millares Carlo, México, Editorial Academia Mexicana, 1955, Lib. I, cap. XLVII, p. 194.

de recibir limosnas, pero no cejaron pues consideraban que los indios "servían a sus amos [los encomenderos] con grandes violencias y tiranías y echaban la hiel en su servicio".[58] Podría parecer, según la versión de Torquemada, que todos los franciscanos se oponían a la encomienda, pero en una carta que fray Toribio de Motolinía enviaba al emperador en 1555 este religioso defendía a los encomenderos contra las acusaciones de fray Bartolomé de las Casas y señalaba los muchos beneficios que los frailes y los indios recibían de ellos.[59]

Las comunidades indígenas continuaron con sus religiones prehispánicas

Sucede a menudo que la complejidad del proceso religioso suele simplificarse con generalizaciones como ésta: las religiones ancestrales siguieron vivas a lo largo de los siglos y llegan hasta hoy y los dioses antiguos sólo tomaron el disfraz de los santos manteniendo muchos de sus atributos.[60] Estas aseveraciones, muy generalizadas en algunos trabajos de corte antropológico, parten de estudios de caso para sacar conclusiones que se aplican a todo el territorio, sin tomar en cuenta la diversidad geográfica y humana, las profundas transformaciones históricas, las rupturas poblacionales propiciadas por el desplazamiento forzado que implantó la política de congregaciones, las migraciones masivas, las epidemias, la inserción de las comunidades nativas en los esquemas estamentales y corporativos españoles y los cambios económico-sociales que se dieron a lo largo de los siglos coloniales. Por ello, un estudio serio sobre el tema debe entenderlo a partir de las grandes diferencias regionales y de una perspectiva cronológica del proceso.

A la llegada de los españoles, la América septentrional estaba habitada por una gran diversidad de grupos con diferencias sociales y culturales muy marcadas y con una variedad lingüística enorme. Dicha diversidad condicionó el tipo de sometimiento al dominio español de

---

[58] Juan de Torquemada, *De los Veintiún libros rituales* y *Monarquía indiana* [Sevilla, 1615], edición moderna de Miguel León Portilla *et. al*., 7 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1979-1983, Lib. XX, cap. XXI, vol. VI, pp. 191 y ss.

[59] Edmundo O'Gorman incluyó esta carta como apéndice a la edición de la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Motolinía, México, Editorial Porrúa, 1969, pp. 205 y ss.

[60] Ejemplo de estas aproximaciones son dos trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán: *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957; *Zongolica, encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1986.

los pueblos originarios. En Mesoamérica, frailes y encomenderos pudieron consolidar su dominio sobre ellos en poco tiempo gracias a la presencia de mil quinientos señoríos en los que funcionaban instituciones comunitarias sujetas a complejas estructuras administrativas. En las regiones norteñas, el avance de la dominación española fue mucho más lento y dificultoso, pues las tribus de nómadas o semisedentarios que las habitaban estaban organizadas en clanes familiares en continua movilidad para buscar su alimento (proveniente de la caza, la recolección o de una agricultura incipiente). La colonización y la evangelización, muy vinculadas a la explotación argentífera de sus minas, trasladaron allá poblaciones nativas de Mesoamérica (otomíes y tlaxcaltecas entre otros) quienes, junto con los criollos, indomestizos y afrodescendientes generaron poblados e impusieron otro tipo de sociedad y una cristianización distinta. Esa otra conquista fue obra, no sólo de jesuitas y franciscanos españoles, italianos y centroeuropeos, sino también de individuos religiosos y seglares nacidos ya en América.[61]

Otro aspecto fundamental que a menudo se olvida es el papel que tuvieron las ciudades en la evangelización. Ellas eran espacio de actuación de las autoridades civiles y religiosas, ahí se generaban los mensajes, se implementaban los medios que los difundirían (imprenta, iconografía, retórica), se decidían las políticas pastorales y se educaba en colegios, seminarios y universidades a los eclesiásticos y colaboradores nativos que las pondrían en práctica. El modelo de cristianismo urbano terminaría por imponerse en todo el territorio, incluso en los llamados pueblos de indios, una cristianización más consistente del ámbito rural se dio sólo en aquellas zonas donde había más ciudades.

A las grandes capitales episcopales comenzaron a agregarse los antiguos presidios del Bajío y de la sierra de Oaxaca (como San Ildefonso), los reales mineros como Taxco, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato y Pachuca y varias prósperas villas agrícolas "españolas" como Atlixco y Papantla. Muy a menudo se olvida que las cabeceras de las alcaldías mayores y corregimientos situadas en poblaciones indígenas con mayores recursos se volvieron también muy pronto urbes mestizas. Algunas de ellas, y otros poblados que se encontraban cerca de las capitales españolas, comenzaron a ser focos de atracción para mestizos, mulatos y criollos que se asentaron en sus cascos urbanos

[61] Este proceso se puede ver en el reciente trabajo de José Refugio Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos* XVI-XIX, México, Editorial Siglo XXI, 2020.

y adquirieron tierras en sus alrededores. Aunque desde el punto de vista jurídico eran considerados como poblados indígenas (pues su cabildo lo era), muchas de ellas comenzaban a adquirir la fisonomía de las denominadas "villas de españoles". En esta situación de mestizaje estaban: Tlaxcala, Cholula, Tehuacán, Izúcar, Huejotzingo y Tepeaca en la diócesis de Puebla; Texcoco, Tacuba, Xochimilco, Chalco, Cuernavaca, Cuautla y Toluca en el arzobispado de México; Pátzcuaro, Acámbaro, Zitácuaro y Yuririapúndaro en el de Michoacán; y Nejapa, Etla y Tehuantepec en el de Oaxaca. Todas ellas se volvieron importantes centros de difusión de las prácticas y valores cristianos.

A la visión simplificadora que considera un mundo colonial formado sólo por ciudades cristianizadas de españoles y pueblos de indios "semipaganos", debemos agregar otra, igualmente generalizadora: para suplantar los cultos ancestrales los misioneros impusieron sus templos y santuarios sobre los antiguos centros ceremoniales. Esta actividad que tenía por finalidad facilitar la imposición del cristianismo, permitió en cambio la pervivencia de las religiones del pasado. Tales supuestos están siendo cuestionados gracias a los trabajos de arqueología colonial y a nuevas lecturas a partir de textos indígenas, los cuales demuestran que, salvo excepciones como Cholula, Izamal o Epazoyucan, los frailes prefirieron no congregar los nuevos pueblos sobre los antiguos asentamientos. La mayoría de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros, lugares apropiados para la defensa, pero no para las necesidades de la evangelización. Para hacer más fácil y efectiva la catequización sistemática y el control, se optó por congregar a los indígenas en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del imperio mexica o de los señoríos autónomos (los *altépetl*), pero trasladándolas desde sus sedes originarias en los cerros hacia nuevos centros urbanos construidos en los valles. Los estudios arqueológicos realizados por Mario Córdoba en Huejotzingo, Alejandra González Leyva, Laura Ledesma y Beatriz Sandoval para Tepoztlán, Laura Ledesma en varios poblados de las Amilpas y Pablo Escalante en Meztitlán, Tlaxcala y Cuauhtinchan, no dejan lugar a dudas sobre la movilización de poblaciones realizadas por los frailes desde sus primeros asentamientos "cabeceras" en los cerros hacia los nuevos pueblos situados en los valles.[62] A pesar de los cambios producidos por las congregaciones, los

[62] Algunos de los trabajos de Pablo Escalante Gonzalbo, Laura Ledesma Gallegos y Mario Córdova Tello aparecieron en la revista *Arqueología mexicana*, v. XXI, núm. 127, mayo-junio 2014. Ver también Mario Córdoba Tello, *El convento de San Miguel Huejotzingo, Puebla.*

religiosos mantuvieron en los nuevos poblados el funcional esquema del *altépetl* ordenando construir en su centro la casa de gobierno (*tecpan*), el templo cristiano (*teocalli*) y la plaza donde se llevaba a cabo el mercado semanal (*tianquiz*). Los misioneros conservaron también la distinción entre la cabecera y las estancias o barrios (*tlaxilacalli*), tanto los incluidos en la demarcación del poblado como los más alejados.[63]

Por otro lado, la supuesta continuidad de los santuarios novohispanos respecto a los prehispánicos ha sido cuestionada por los trabajos de Pierre Ragon y de quien esto escribe. Salvo excepciones, la mayoría de dichos centros (Zapopan, San Juan de los Lagos, Ocotlán, La Soledad, La Defensa) surgieron hasta el siglo XVII en espacios urbanos muy mestizados que no habían tenido importancia como "lugares de peregrinaje" prehispánicos y que fueron promocionados por obispos, párrocos, ayuntamientos y cofradías y, en menor medida, por los frailes. Es muy significativo, además, que el mayor número de santuarios se concentrara en las diócesis multiétnicas (México, Puebla, Michoacán y Nueva Galicia), mientras que las más pobladas por indígenas, las del sureste (Oaxaca, Yucatán, Chiapas, Guatemala) tuvieron un menor número. Por otro lado, aquellos santuarios del ámbito rural, como los de Chalma, Tila, Izamal o Juquila, surgieron por influencia de las ciudades y se promovieron desde éstas, en una época en la que el culto cristiano ya se había impuesto en la vida cotidiana de sus habitantes autóctonos en aquellas regiones, y no en las primeras décadas de la evangelización.[64]

Arqueología Histórica, México, INAH, 1992. Laura Ledesma Gallegos, *Génesis de la arquitectura mendicante del siglo XVI en el Plan de las Amilpas y las Cañadas de Morelos*, México, INAH, 2012. Alejandra González Leyva, Laura Ledesma y Beatriz Sandoval, *Y hasta ahora todo ha sido hacer y deshacer edificios. El conjunto religioso de la Natividad Tepoztlán*, México, INAH, 2005. Pablo Escalante, "La iglesia sumergida. Hallazgos y nuevas ideas sobre las primeras fundaciones agustinas en Metztitlán", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVI, núm. 65, 1994, pp. 47-76. Pablo Escalante, "El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan", en *Patrocinio, colección y circulación de las Artes*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1997, pp. 215-235.

[63] Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos del Valle de México. Los Altépetl y sus historias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2012.

[64] Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIe-XVIIIe siècle*. París, L'Harmattan, 2003. Antonio, Rubial, "Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcópolis de Nueva España" en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano*. México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2017, p. 217-265. *El Cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2020.

Esas mismas puntualizaciones deben hacerse respecto a los tiempos, para lo cual es indispensable marcar cortes cronológicos que permitan percibir los cambios que se dieron a través de los tres siglos de virreinato. En la primera mitad del siglo XVI, dicha adaptación se vio afectada por la mortandad producida por la llegada de patógenos que se abatieron sobre sus poblaciones. Los indios, entregados en encomienda a los soldados y sujetos a tributos y trabajos excesivos, comenzaron a disminuir a causa de las devastadoras epidemias. La fundación de ciudades españolas, la llegada de nuevos productos agropecuarios y los avances tecnológicos transformaron los sistemas económicos y sociales indígenas, mientras que la imposición de un régimen político y cultural único tendía a definir la vida y la religiosidad en los términos de los conquistadores. En todo este proceso, el cristianismo y la misión desempeñaron un papel determinante, aunque la penetración religiosa occidental no logró extirpar de inmediato las creencias y prácticas ancestrales.

Pero si bien eso puede ser válido para las primeras generaciones que vivieron el proceso de conquista, no lo fue en cambio para aquellos que nacieron dentro de un mundo donde los referentes cristianos estaban por todos lados. Desde finales del siglo XVI en adelante, la apropiación del espacio y del tiempo sagrados por medio de templos y rituales volvió al cristianismo parte sustancial de las nuevas identidades en muchas regiones del territorio. A lo largo de los siglos XVII y XVIII las comunidades ya vivían sujetas a la llamada "policía cristiana" que abarcaba todos los ámbitos de la vida y que sujetaba a cofradías y hermandades a toda la población. El continuo bombardeo de imágenes, santuarios y "milagros" atribuidos a los númenes católicos, todo ello acompañado de un intenso mestizaje étnico y cultural, de una castellanización y un bilingüismo generalizados y de una persecución sistemática de los "idólatras", hacía difícil la sobrevivencia sin cambio de religiones ancestrales en las regiones de intensa cristianización (como en muchas regiones de los obispados de Puebla, México, Michoacán y Nueva Galicia). Algo distinto sucedía en aquellas zonas donde las lenguas ancestrales seguían funcionando como medios generalizados de comunicación y donde los contactos con el cristianismo estuvieron menos presentes, como sucedió en muchas áreas montañosas o de difícil acceso y, sobre todo, en los obispados de Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Yucatán. Los centros urbanos españoles en ellas eran menos numerosos y los mecanismos de imposición de la nueva fe, incluida la violencia, no se mostraron tan eficientes.

Los trabajos seminales de James Lockhart para los nahuas, de Kevin Terraciano para los mixtecos, de Mario Humberto Ruz para los mayas y los eruditos estudios de Félix Báez-Jorge nos han mostrado la complejidad de esos procesos de apropiación cultural y la necesidad de entenderlos dentro de sus contextos espaciales y temporales.[65]

¿La evangelización en Mesoamérica estuvo circunscrita al siglo xvi?

Es un lugar común el pensar que al terminar el siglo XVI la misión de los religiosos estaba concluida. Esta idea parte de una errónea percepción del complejo mundo al que se enfrentaron los evangelizadores. La supervivencia de prácticas y creencias de las religiones antiguas, la llegada de inmigrantes de Europa, Asia y África y el inevitable mestizaje crearon nuevos escenarios para un nuevo tipo de evangelización que abarcó pueblos y ciudades. Con la pastoral de la Contrarreforma la predicación se amplió desde el púlpito a las plazas, a las ceremonias públicas y a todos los actos en los que se pudiera dar una enseñanza moral, incluidos los ajusticiamientos. En esta actividad los jesuitas fueron expertos, al igual que en promover un tipo de teatro urbano evangelizador, el auto sacramental. Las fiestas excepcionales, como todas las celebradas durante el año, con su aparato visual y simbólico, se volvieron un instrumento que, al teatralizar la religión, la volvía accesible a las masas y la convertía en un espectacular sermón viviente.

Como parte esencial de la nueva pastoral se hizo extensivo el uso de un conjunto de objetos que funcionaban como mediadores, siendo las imágenes, las reliquias, los escapularios y los rosarios los más importantes. Por último, la Iglesia de la Contrarreforma utilizó de manera exhaustiva la imprenta como medio para difundir sus mensajes. En un

[65] James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013. Mario Humberto Ruz *et. al*., *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2006 (Serie Antologías: 1). Félix Báez Jorge *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998. Félix Báez Jorge, *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2003. Félix Báez Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares,* Jalapa, Universidad Veracruzana, 2012.

principio los textos editados fueron sobre todo los catecismos (incluidos algunos en lenguas indígenas), pero durante los siglos XVII y XVIII lo que predominó fueron las guías de oración (novenas, *Via crucis*), los sermones y crónicas y las hagiografías con la vida de los santos. Con la promoción de un devocionalismo externo se pretendía afianzar las creencias y encauzar las prácticas hacia una interiorización de la moral. Los mensajes de la letra impresa se difundieron sobre todo gracias a los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales y la lectura pública en las reuniones de las cofradías, en los refectorios conventuales, en las veladas familiares y en los retiros espirituales promovidos por los jesuitas. No debemos olvidar tampoco que la imprenta multiplicó las imágenes grabadas que, colocadas en los altares domésticos, se volvieron instrumentos básicos de devoción.

A causa de la omnipresencia del mundo indígena, las visiones simplificadoras olvidan a menudo el papel central que tuvieron las ciudades en el proceso evangelizador. El surgimiento de nuevos grupos desarraigados como los mestizos, los indios emigrados a las ciudades, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles, había roto el esquema tradicional que concebía a la sociedad novohispana formada por dos repúblicas independientes y separadas, una de españoles y otra de indios. La mayor parte de esta población vivía en las capitales episcopales, los reales de minas, las villas agrícolas y los pueblos mestizos y sólo podían sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a la complejidad de tales sociedades.

Otro elemento que no es tomado en cuenta en dichas interpretaciones es que en el ámbito urbano, como también en el rural influido cada vez con mayor fuerza por aquel, el cristianismo pudo penetrar de manera efectiva y, lo que es más importante, fue insertado en el mundo afectivo, gracias a todo este aparato visual, a los objetos/amuleto y a las prácticas que dieron esperanza a una población necesitada y azotada por la miseria y la enfermedad. Sin duda este fue un factor determinante para la consolidación, el éxito y la preeminencia de este cristianismo ritualista y emotivo que llegó a América y cuya instauración se impuso como parte de un proceso irreversible.

La evangelización estuvo también en la base de la construcción de las instituciones eclesiásticas que funcionaron a lo largo del periodo virreinal. Para el siglo XVII todos los pueblos indígenas de Mesoamérica, a excepción de aquellos que habitaban en las selvas mayas del sureste, estaban organizados dentro de una extendida red parroquial en las diez diócesis en las que se dividía el territorio (desde Nicara-

gua hasta Nueva Galicia) y que formaban la provincia eclesiástica mexicana. En todas ellas, clérigos seculares o comunidades de frailes administraban los sacramentos en pueblos y ciudades. Mientras tanto, en una diócesis periférica como Durango, franciscanos y jesuitas se hacían cargo de las llamadas "misiones vivas", aunque en algunas de ellas los frailes no pasaban de ser párrocos de los españoles y mestizos que vivían en los presidios-fortaleza y habían tenido muy pocos avances en la conversión de los indios.

Fue también el proceso evangelizador la causa de la confrontación que tuvieron los religiosos con los obispos. El punto de conflicto tenía que ver con la jurisdicción sobre los indios y con el hecho de que un cura del clero regular era a su vez prior o guardián de un convento. Como cura debía estar sujeto al obispo, pero su elección dependía de un capítulo provincial corporativo y debía fidelidad a su provincial. A raíz de su pretendida autonomía los religiosos alegaban que sus curatos no eran parroquias sino doctrinas misioneras. A causa de este problema, las relaciones entre el clero regular y el secular no fueron en ninguna forma amistosas durante los tres siglos virreinales.

La idea concebida por los religiosos de unas las comunidades regidas por los descendientes de sus antiguos señores ya cristianizados quienes gobernarían bajo la tutela de los frailes, se confrontó con la de los obispos. Estos, ante un mundo rural indígena controlado en buena medida por los religiosos, estructuraron su gobierno a partir de las ciudades y apostaron por una sociedad abierta a la integración. Con todo, la sociedad propuesta por los obispos tampoco estuvo libre de la espada violenta de la justicia ni de la imposición de la cruz como una justificación "autorizada por Dios" del dominio político y de la explotación económica. En el proceso, el libro impreso tuvo un papel fundamental como instrumento de cristianización, pero también como medio de propaganda y argumentación en los conflictos que enfrentaron a regulares y obispos.

Epílogo

Uno de los principales problemas al que nos enfrentamos hoy al hablar de temas controvertidos como la conquista o la evangelización es el de su manejo simplificador, incluso en medios académicos. Se han insertado en los discursos históricos generalizaciones que muestran los complejos procesos del pasado como fenómenos compactos, sin

cambios ni evolución, como entelequias atemporales, cuando de hecho su desarrollo sufrió profundos cambios a lo largo de las centurias.[66]

La excesiva especialización ha llevado, por ejemplo, a extrapolar el proceso evangelizador de su contexto imperial y de las premisas que lo insertaron en la denominada "globalización temprana".[67] Algunos estudios sobre el tema evangelizador pasan por alto que para el imperio español la predicación era parte de un plan divino de expansión de la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, para vencer a la ciudad de Satanás, a los pueblos infieles y paganos, cuyos templos y dioses debían ser destruidos. Este ideal había animado el avance de los reinos cristianos ibéricos sobre los territorios sometidos al islam y fue también uno de los factores, junto a la búsqueda de metales preciosos, que estuvo presente en la conquista y la evangelización de los indios americanos. El proselitismo cristiano que se había gestado a lo largo de los últimos siglos medievales encontró en el siglo XVI vastas regiones de América donde poner en práctica el mandato evangélico de bautizar a todos los pueblos de la tierra, aunque para ello fuera necesario utilizar la violencia como parte de la nueva cruzada contra las fuerzas demoniacas.

Las visiones simplificadoras han pretendido que los frailes consiguieron las supuestas conversiones masivas gracias a las bondades de la religión que predicaban. A menudo sus propuestas omiten que el éxito de los evangelizadores en Mesoamérica se debió tanto al apoyo incondicional de la Corona, de sus autoridades y de los encomenderos y caciques indígenas, como a la presencia de comunidades asentadas y organizadas, con sistemas rotativos de trabajo comunal e instituciones sociales y políticas muy funcionales, sobre las cuales se pudo imponer la llamada "policía cristiana" y con ella el dominio político y económico español. Continuidades y rupturas fueron dos aspectos que no pueden considerarse como excluyentes.

Esas visiones olvidan también que la ardua labor de los religiosos y sus colaboradores, encaminada a la salvación de las almas de los indios, les había dado una posición privilegiada y un gran poder sobre ellos. Movidos por un paternalismo exacerbado y por un afán protector, los frailes habían intentado aislar a sus feligreses nativos

[66] Antonio Rubial, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", *Signos Históricos*, Revista de la UAM-Iztapalapa, núm. 7, ene.-jun., 2002, pp. 19-51.

[67] Bernd Hausberger, *La globalización temprana*, México, El Colegio de México, 2018 (Colección Historia Mínima).

del mundo español que los podía corromper. En muchos casos esos intentos fueron un fracaso, pues los caminos y las ciudades promovieron los intercambios e hicieron imposible el pretendido aislamiento, con lo cual se debilitaba el control que los religiosos pretendían tener.

En el otro extremo de la simplificación se encuentran aquellos que ven en la evangelización un proceso frustrado, pues las religiones antiguas siguieron vivas. Pasan por alto que, para fines del siglo XVI, en amplias zonas de la antigua Mesoamérica, el cristianismo ya estaba consolidado y modelaba todos los aspectos de la vida de las comunidades originarias. Los frailes y los clérigos habían conformado pueblos a la manera occidental en los que se practicaban los rituales cristianos comunitarios promovidos por cofradías, hospitales y cabildos y habían homologado, bajo el esquema de la "policía cristiana", su enorme diversidad. Esas visiones tampoco tienen en cuenta que para lograr la cristianización los misioneros, asesorados por sus colaboradores indígenas, no dudaron en hacer varias concesiones adaptando elementos indígenas e insertándolos dentro del contexto cristiano: utilizaron las similitudes de ambas religiones para imponer santos y celebraciones del cristianismo sobre los dioses tutelares, los centros ceremoniales y las fiestas agrícolas que tenían significados semejantes; hicieron uso de términos y de símbolos indígenas que fueron integrados en los textos destinados a la enseñanza de la doctrina, en los códices, en las pinturas murales, en los relieves en piedra de los conventos y pilas bautismales, en las procesiones y representaciones teatrales. Con estas actitudes facilitaron la creación de puentes entre ambas culturas y la aparición de fenómenos que han sido denominados "sincréticos".

A pesar de los estudios y perspectivas novedosos sobre el tema, sigue viva la polémica que opone la apología cristiana y el indigenismo recalcitrante, ambos alimentados por una emotividad nacionalista basada en los mitos que ha forjado nuestra memoria colectiva. A la exaltación de la labor civilizadora de los misioneros por parte de los apologetas cristianos, oponen los "descolonizadores del Anáhuac" los negros tintes de la intolerancia y la represión ejercida por la religión impuesta, la cual contrastan con un pasado prehispánico idealizado, humanista y perfecto. Los indigenistas menos extremistas (como los concheros) rescatan la evangelización e incluso han integrado el discurso cristiano en sus rituales y mitologías. Cristianismo e indigenismo son dos temas cargados de sentimentalismo y, como muchos otros elementos de nuestra identidad colectiva, conforman esa gran paradoja cultural en la que los mexicanos aún seguimos inmersos.

LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA: LOS CONQUISTADORES

Leticia Pérez Puente
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
Universidad Nacional Autónoma de México

> Se les hace entender que cuando Dios subió a los cielos mandó a sus criados y amigos que fuesen por todo el mundo a predicar su palabra […], y cómo vuestra majestad me envió a mí a hacerles saber esto por mandado de Dios, por ser esta tierra suya y ellos ser sus vasallos.
>
> Pascual de Andagoya al rey[1]

Tradicionalmente, cuando se trata sobre la primera evangelización americana, se acostumbra a mirar la labor franciscana que Motolinía, Mendieta y Torquemada exaltaron, imponiendo la idea de dos momentos de conquista: el primero a cargo de los ejércitos, cruento pero necesario según la opinión de esos cronistas, para hacer posible el imperio del segundo al mando de los frailes. Sin embargo, al tiempo que se saqueaba la tierra, antes de la llegada de los religiosos e incluso estando presentes, una primera labor evangelizadora fue realizada por los conquistadores,[2] pues, como es claro, el contacto inicial de los indígenas del Nuevo Mundo con el cristianismo estuvo a cargo de

[1] Pascual de Andagoya, "Carta del adelantado al emperador Carlos V sobre su partida de Panamá y prosecución de su viaje y reconocimientos hasta Cali", 15 de septiembre de 1540, Biblioteca Nacional de España [en adelante BNE], Mss. 19367, f. 9.

[2] En el *Lexicón eclesiástico* de 1583 se define "evangelizar" como: "anunciar y dar buenas nuevas o mensajes", y la voz *evangelium*, como: "predicar la fe y las virtudes cristianas, dando a conocer la vida de Jesucristo y su doctrina […] más todo aquello que el predicador dice al pueblo para ayuda de alcanzar la gloria y enmendar la vida". Diego Jiménez Arias, *Lexicon Ecclesiasticum latino-Hispanium ex sacris bibliis conciliis, pontificum ac theologorum decretis*, Zaragoza, Domingo Portonariis de Ursino, 1583., *s. v. evangelium*.

los ejércitos. A ellos les dieron los reyes la primera encomienda de llevar el mensaje de salvación cristiana, "porque corra la nueva la tierra adelante, e con ella vos reciban e vengan […] en conocimiento de las cosas de nuestra santa fe católica, que es a lo que principalmente vos enviamos",[3] instruyó el rey al conquistador Pedrarias Dávila en 1514.[4]

Otros autores han señalado que la Corona española siempre entendió la conquista como algo íntimamente ligado al proceso evangelizador, pero aun así el papel del conquistador no ha sido destacado. A ello contribuyeron las crónicas de las órdenes religiosas imponiendo su mirada, y otorgando a cada grupo distintas tareas y conquistas. Hernán Cortés desde las Hibueras mandó ordenanzas para detener los sacrificios y manifestaciones de la fe prehispánica, "mas como cada uno tenía su cuidado –escribe Motolinía–, aunque lo había mandado, estábase la idolatría tan entera como de antes", hasta que inició la prédica de los frailes.[5] Luego, con la misma idea escribirían García Icazbalceta y Ricard, para quienes si bien Cortés había sido el primer misionero, porque no perdía ocasión de exhortar a los indios a dejar sus "abominaciones", los efectos de su labor sólo duraban un momento.[6]

---

[3] Instrucción a Pedrarias Dávila, 2 de agosto de 1513, Archivo General de Indias [en adelante AGI], Patronato 26, R. 5. §3.

[4] Pedro Arias Dávila estuvo entre los primeros conquistadores que ocuparon y poblaron la tierra continental americana. Fue gobernador de Castilla del Oro desde 1514 hasta 1526 y, de Nicaragua desde 1526 a 1531, así como fundador de una docena de ciudades, entre las que se cuentan: Panamá, Nombre de Dios, Natá y León la Vieja… Pedrarias, anota López León, "trajo consigo un proyecto de colonización de gran magnitud con el que España logró un paso importante en su proceso de 'modernización' de los mecanismos monárquicos de gobierno". María Jimena López León, "'El gran justador' entre la guerra y el juego: una aproximación a la figura de Pedro Arias Dávila", *Maguaré*, núm. 22, 2008, p. 99.

[5] Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Madrid, Real Academia Española, 2014, cap. 3 "En el cual prosigue la materia comenzada, y cuenta la devoción que los indios tomaron con la señal de la cruz y cómo se comenzó a usar".

[6] Así, escribió Icazbalceta: "Durante el tumulto de la guerra no hubo tiempo ni oportunidad para más; pero ganada Méjico y pacificada la tierra, quedaba abierto el campo a la predicación", que emprenderían los frailes [Joaquín García Icazbalceta, "Conquista y colonización de Méjico: estudio histórico", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 25, 1894, pp. 5-39]. Por su parte, insistiendo en la misma idea de la existencia de dos conquistas, Robert Ricard inició su obra señalando que sólo con la llegada de los franciscanos en 1524 comenzó la evangelización metódica de la Nueva España. De tal forma, aunque aludió a las tareas evangelizadoras de Cortés, le descalificó subrayando su perfil mundano, para reforzar la idea de que se trataba de fenómenos separados, distintos: "De grandes ambiciones, fácil de sucumbir a la carne, político de pocos escrúpulos, tenía Cortés sus aspectos de Don Quijote". Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo*

Así, la imposibilidad de cierta historiografía de conciliar al pecador y al devoto, y de encontrar coherencia moral en los feroces evangelizadores de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, afianzó la idea de la existencia de dos conquistas de signo muy distinto que, separadas, se sucedieron una a la otra. De ahí la avalancha de biografías piadosas de frailes y obispos considerados, infundadamente, ajenos a la violencia de la milicia,[7] así como el desinterés en la figura de otros actores, como la del adelantado Pascual de Andagoya. Personaje al que deseo referirme en este texto, pues sus peculiares esfuerzos por la conversión indígena en la gobernación del Río de San Juan, contribuyen a diluir la idea de las dos conquistas, donde se simplifica un proceso conflictivo, complejo y contradictorio, creando dos simples compartimentos.

Pascual de Andagoya llegó a las Indias junto a un grupo de colonizadores y militares para asegurar el asiento de la primera ciudad castellana en tierra firme en 1514, cuando aún no se tenía la certeza de que América era un continente. Conoció y en ocasiones peleó bajo las órdenes de generales y capitanes de renombre, como Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Juan de Grijalva, Gil González de Ávila, Francisco Hernández de Córdoba, Gonzalo Fernández de Oviedo... Creyó ser amigo del navegante Juan Ladrillero,[8] quien pilotó de ida y vuelta el estrecho de Magallanes, y trató con algunos de quienes pelearon al lado de Hernán Cortés, como Bernal Díaz del Castillo, Cristóbal de Olid y Pedro de Alvarado. Creció pues en plena conquista y población española de América.

No declaró haber conocido al dominico Antonio de Montesinos o al padre Las Casas, pero como ellos, fue un censor de la brutalidad de la ocupación de la tierra. "La verdad, es hombre de noble conversación e virtuosa persona",[9] escribió sobre él Fernández de Oviedo. Estuvo al tanto de la política regia sobre el poblamiento y sobre el trato que debía darse a los indígenas, así como de los cambios operados en ellas desde la llegada de los conquistadores a tierra firme has-

sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572, México, Fondo de Cultura Económica, 2017 (Obras de historia), p. 75.

[7] Véase el trabajo de Antonio Rubial García en esta misma publicación.

[8] Habló muy bien de él, elogiando sus dotes de cosmógrafo, pero dice Fernández de Oviedo que los amigos de Andagoya sostenían que Ladrillero lo había traicionado cuando, como veremos más adelante, se enfrentó a Belalcázar. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceáno*, t. 4, tercera parte, Madrid, Real Academia de la Historia, 1855, lib. 40, cap. 2.

[9] G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural...*, 1855, t. 4., lib. 44, cap. 2.

ta los años cuarenta del siglo XVI. Veamos algunas de esas políticas y, luego, quién era Andagoya y cuáles sus tareas evangelizadoras.

Viaje a Tierra-Firme

En 1495, a punto de concluir el segundo viaje de Cristóbal Colón (septiembre de 1493 a junio de 1496), se dio a conocer una licencia general y unas instrucciones para quienes quisieran ir a poblar en la isla Española, descubrir nuevas islas o tierra firme y comerciar en ellas.[10] La intención era tener un control puntual de la salida y entrada de los navíos, personas y cargamento, por lo que se estableció un registro obligatorio en Cádiz. Era también del interés de los reyes que se fortaleciera el asentamiento en la Española y así, se ofrecieron atractivas facilidades a los nuevos pobladores; finalmente, la mayor parte de las instrucciones estuvo enfocada en reglamentar y asegurar el pago de impuestos por el comercio y el oro encontrado o rescatado.[11] En esos documentos se decía que la veda establecida originalmente para ir a las Indias se levantaba porque el descubrimiento de tierra firme e islas, su población y el rescate eran acciones en servicio de Dios, pues, argumentaba el rey, con la convivencia y conversación continua se podrían atraer a los indígenas a la fe.

Las incursiones clandestinas y las protestas de Cristóbal Colón hicieron que la prohibición volviera a imponerse, pero el daño ya estaba hecho. Colón, Alonso de Ojeda, Juan de la Cosa y Américo Vespucio atestiguaron haber visto nuevas tierras y hombres, al recorrer parte de las costas del Caribe, lo que poco después se conocería como Tierra-Firme; Alonso Niño y Cristóbal Guerra regresaron a España con un fabuloso cargamento de perlas, y Vicente Yáñez y los Pinzón dieron cuenta de sus aventuras por los litorales del actual Brasil, de su encuentro con el Orinoco y el imponente Amazonas… Poco después de reestablecerse el tránsito, Rodrigo de Bastidas y Vasco Núñez de Balboa navegaron a la orilla de las playas de Santa Marta,

[10] Martín Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias. Documentos de Colón y de las primeras poblaciones*, vol. 2, Madrid, La Imprenta Nacional, 1859, pp. 186-189.

[11] Se llama rescate al intercambio de mercancías ordinarias por oro, perlas y piedras preciosas.

vieron el majestuoso Magdalena y el golfo del Darién. Todos hablaron de oro, de nuevas tierras y de la posibilidad de encontrar más…

> …que no pertenecen al serenísimo Rey de Portugal
> Nuestro muy caro y muy amado hijo…
> oro e plata e guanines y otros metales
> e aljófar y piedras preciosas y perlas
> e monstruos e serpientes y animales
> e pescado e aves y especiería…[12]

"Los ríos que llevan el oro van hasta dos leguas de esta villa hacia el mediodía", escribió Núñez de Balboa al rey en 1513. Riqueza que se podía recoger sin ningún trabajo, pues sólo se debía aguardar a que pasaran las crecientes para ver en los cauces secos piezas de oro del tamaño de naranjas y como el puño.[13]

Las fabulosas historias, la sed de reconocimiento y riqueza, llevó a muchos otros exploradores por sitios cada vez más apartados y distantes. Además del oro, uno de los más importantes móviles de las expediciones era encontrar el supuesto estrecho que daría acceso a las Indias orientales.[14] Ayllón, Francisco de Garay y Alonso Vázquez de Pineda, fueron a la Florida en su búsqueda; en sentido contrario, Juan Díaz de Solís llegó al Río de la Plata donde murió, e incluso a Hernán Cortés se le encargó buscarlo "en la costa, debajo de esa tierra".[15] Finalmente lo halló Magallanes y Ladrillero, pero el paso resultó tan peligroso y extremo que la Corona seguiría buscando uno nuevo.

Con esa idea se habían apoyado los proyectos de Diego de Nicuesa y Alonso de Ojeda desde 1509, a quienes se nombró goberna-

---

[12] Ernesto Cardenal, *El estrecho dudoso*, Madrid, Visor, 1994, p. 13.

[13] Carta de Vasco Núñez de Balboa al rey desde Santa María del Darién, 20 de enero de 1513, en Martín Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias. Viajes menores y los de Vespucio; poblaciones en el Darién, suplemento al tomo II*, vol. 3, Madrid, Moya y Plaza, 1880, p. 370.

[14] En 1513 se ordenó a Pedrarias Dávila que, con mucha instancia, diligencia y toda la brevedad certificara la existencia del acceso al Pacífico. Instrucción a Pedrarias Dávila, 2 de agosto de 1513, AGI, Patronato 26, R. 5. §14.

[15] "Asimismo, soy informado que hacia la parte del sur de esa tierra hay mar en que hay grandes secretos y cosas de que Dios nuestro señor será muy servido y estos reinos acrecentados, yo vos mando e encargo que tengáis cuidado de enviar personas cuerdas y de experiencia para que lo sepan y vean la manera de ello e os traigan la relación […] La cual así mismo me enviaréis continuamente todas las veces que me escribiereis". Instrucciones a Hernando Cortés, AGI, Indiferente, 415, L. 2, f. 326.

dores de Urabá y Veragua.[16] Los sobrevivientes de sus malhadadas empresas darían origen a la primera ciudad castellana en Tierra-Firme, Santa María la Antigua del Darién, fundada en 1510 por el bachiller Enciso, a iniciativa de Núñez de Balboa. Ese Vasco –escribió poco después Pedro Mártir de Anglería–, juntó ciento noventa hombres de los darienenses, cruzó los montes y saludó el mar.[17]

Fortalecer el asentamiento en el Darién se convertiría en obsesión. En julio de 1513 el rey escribió entusiasmado a Roma diciendo que estaban casi seguros de que lo visto hasta entonces era tierra firme y no una isla. La sospecha se debía a que en sólo una parte de costa se habían recorrido más de mil quinientas leguas (cerca de 8,359 kilómetros) y hallado diversos géneros de animales de cuatro patas. Además, se había visto gente, al parecer más razonable y capaz de ser instruida en la fe, que los habitantes de las islas. Por ello, sin tener respeto a los grandes gastos y trabajos, decía el rey, había decidido enviar una generosa armada, para someter a las naciones bárbaras y traerlas al yugo y obediencia de la Iglesia.[18] Para eso le pidió al papa nombrar a su confesor, Juan Rodríguez de Fonseca, como patriarca universal, es decir, cabeza de todas las iglesias que, cuando la tierra fuera sojuzgada, se crearían en Castilla del Oro, nombre dado a toda la provincia hasta entonces conocida como Tierra-Firme. Aunque el rey también le llamaba Castilla Aurisia, pues aún no se decidía. Además, el monarca solicitó al Papa establecer un obispado a cargo del franciscano Juan de Quevedo en Santa María la Antigua, único pueblo de cristianos en ese entonces, el cual sería el principal de toda la región del Darién o Bética Áurea, como el entusiasta rey deseaba que ahora se llamara.[19]

Veintiún galeones, carabelas y bergantines compusieron la fabulosa armada de Castilla del Oro,[20] en la que alrededor de 2,000 hombres atraídos por la riqueza, se hicieron a la mar para colonizar el Darién ca-

[16] Capitulación que se toma con Diego de Nicuesa y Alonso de Ojeda, 9 de junio de 1509, AGI, Indiferente, 415, L. 1, ff. 3v-8v.

[17] Carta a Luis Hurtado de Mendoza, Valladolid a 23 de julio de 1514, en Pedro Mártir de Anglería, *Cartas sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1990 (El espejo navegante), pp. 82-83, epístola 540.

[18] Carta del rey al embajador en Roma, 26 de julio de 1513, AGI, Panamá, 233, L. 1, ff. 26-28v. Está editada en M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...*, 1859, vol. 2, p. 390.

[19] En esa misma carta se pidió al Papa conceder a la Corona la facultad de determinar y señalar los límites de las diócesis y la de hacer la partición y división de los diezmos de las iglesias y para señalar los réditos del patriarcado.

[20] El cómputo de las embarcaciones y sus tipos, las estimaciones de pasajeros, costos y, en fin, todos los detalles de esa travesía, deben verse en María del Carmen Mena

pitaneados por Pedrarias Dávila. "Los hijos de la guerra", escribe María del Carmen Mena, fueron reclutados en su mayor parte por el obispo Rodríguez de Fonseca en la ciudad de Sevilla; se trataba de voluntarios de toda clase y de alrededor de 200 soldados de sueldo.[21] Entre ellos estaba el mancebo Pascual de Andagoya, como parte del servicio personal de Pedrarias,[22] quizá con 12 o 16 años de edad.

Sobre los religiosos, señala aquella autora, no se tienen noticias precisas.[23] Originalmente eran catorce clérigos,[24] algunos frailes franciscanos y posiblemente algún dominico. Con todo, al año siguiente del arribo en Tierra-Firme, el obispo declaró que no quedaban más de cinco clérigos.[25] Y es que, setecientos hombres murieron de hambre o enfermedades poco tiempo después de llegar al Darién.[26]

Al nombrar a Pedrarias gobernador, se le encargó la ejecución de la justicia real, la paz, el sosiego y la gobernación de la tierra, así como mirar por las cosas del servicio de Dios y procurar la conversión de los indios, junto a los eclesiásticos que viajarían con él a poblar el Darién.[27] En las "Instrucciones" de Pedrarias se habló sobre la carga de los navíos y el derrotero a seguir;[28] sobre los derechos que llevaría el rey en el proyecto por concepto de rescate y comercio, y por los esclavos y bienes por adquirir en tierra o mar.[29] También se le dieron instrucciones para el asentamiento de las poblaciones. Lo primero era ponerle un nombre a la tierra, a los pueblos, villas y lugares que se hallaran; luego, determinar sobre dónde podrían establecerse puertos, el reparto de solares para las casas, la iglesia, la plaza y el trazado de las calles…[30] Se hablaba también sobre el orden de la vida cotidiana y el bien común, el vestido, el control de los juegos de azar, los juramentos

García, *Sevilla y las flotas de Indias. La gran armada de Castilla del Oro (1513-1514)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016, pp. 252-259.

[21] M. del C. Mena García, *Sevilla y las flotas*..., 2016, p. 97.

[22] G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*..., 1855, t. 4., lib. 44, cap. 1.

[23] M. del C. Mena García, *Sevilla y las flotas*..., 2016, p. 120.

[24] Salarios de los clérigos que van a Castilla del Oro, 8 de febrero de 1514, AGI, Panamá, 233, L. 1, ff. 157v-158.

[25] M. del C. Mena García, *Sevilla y las flotas*..., 2016., n. 19.

[26] Hermes Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas a los Andes, S. XVI*, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1993 (Historia de la Biblioteca Nacional), p. 31.

[27] Capitulación para la gobernación de Castilla del Oro y Darién a Pedrarias Dávila, 7 de julio de 1513, AGI, Patronato, 193, R. 2.

[28] Instrucción a Pedrarias Dávila, 2 de agosto de 1513, AGI, Patronato, 26, R. 5. §1-2 y 20.

[29] *Ibid*., §4, 21 y *passim*.

[30] *Ibid*., §5-7.

y las blasfemias…[31] En lo relativo a los indios,[32] el rey pidió a Pedrarias no permitir ningún maltrato, ni hacerles la guerra a menos que fueran ellos los agresores o se negaran a aceptar la obediencia al rey y a la Iglesia. Por cualquier vía y medio posible, se debía hacer que los indios estuvieran junto a los españoles "con todo amor y amistad […] porque por esta vía vendrán antes a la conversión y al conocimiento de Dios". Al exponer algunas opciones para la organización del trabajo indígena,[33] el rey insistió en que con amor, voluntad, amistad y buen tratamiento los indios fueran atraídos a la fe católica, excusando el forzarlos y maltratarlos, cuando fuera posible. "Esto –continuaba el rey–, es más necesario que allá se haga así, que no en la isla Española, porque los indios son mal aplicados al trabajo, e han acostumbrado siempre a golfar e […] se van huyendo a los montes por no trabajar".[34]

A partir de 1513, cuando ya era claro que la tierra firme hasta entonces contemplada no era el Asia de Marco Polo, sino algo más,[35] aquellos capítulos relativos al tratamiento de los indios, anotados en las instrucciones de Pedrarias, se repitieron en otras capitulaciones e instrucciones, como en las de Francisco de Garay para poblar la provincia de Amichel, en la Florida (1521),[36] en las de Ayllón también para la Florida (1523),[37] y en las de Hernán Cortés (1523).[38] Ello porque, aunque los derroteros fueran distintos y cada capitulación tuviera sus particularidades, la tarea era la misma: crear asentamientos donde españoles y naturales vivieran como súbditos cristianos del rey, trabajando en favor de la explotación de las riquezas de la nueva tierra

[31] *Ibid*., §15-19, 22-24

[32] *Ibid*., §3 y 8-13.

[33] Al respecto recomendaba el rey: "si ahora en los principios hubiese tanto que hacer en coger oro en los ríos, como acá dicen que lo hay, que no fuese tan necesario meterlos a cavar en las minas, parece acá que sería bueno comenzarlos a ocupar en lo de los ríos". *Ibid*., §11.

[34] *Ibid*., §11.

[35] En 1503 Rodrigo Fernández de Santaella publicó *El libro de Marco Paulo veneciano*, al parecer con la intención de demostrar que las tierras descubiertas por Cristóbal Colón no eran, como éste sostenía, los territorios asiáticos descritos por Polo, sino otros muy distintos. Manuel Carrera Díaz, "Marco Polo", en *Diccionario histórico de la traducción en España*, Portal digital de historia de la traducción en España, Universidad de Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, *s.v*. Marco Polo. http://phte.upf.edu/dhte/italiano/marco-polo/

[36] Las instrucciones de Francisco de Garay eran una versión resumida de las de Pedrarias. Pueden verse en M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...*, 1880, vol. 3, p. 148.

[37] Asiento con Lucas Vázquez de Ayllón, 12 de junio de 1523, AGI, Indiferente, 415, L. 1, ff.36-41.

[38] Instrucciones a Hernando Cortés, 26 de junio de 1523, AGI, Indiferente, 415, L. 2, ff. 321-326.

y del crecimiento del comercio y la fortuna de España. Ambición que se justificaba porque, con la autoridad del "creador del mundo" y de todo el "linaje humano", se había hecho donación de las islas y tierra firme, con todo lo hallado en ellas, a Carlos V y a sus sucesores.

De eso hablaba el "Requerimiento" dado a Pedrarias Dávila y luego al resto de los conquistadores.[39] De cómo los indios estaban obligados a servir a los reyes, a obedecerles como súbditos y vasallos y a recibir a los religiosos que se enviarían a enseñarles la fe, para poder convertirse en cristianos. Así lo había ordenado el sucesor de san Pedro, quien tenía "todo el mundo por su reino, señorío y jurisdicción". Visto así, en el marco cultural de Pedrarias no existía otra opción. De no aceptarse lo dispuesto, continuaba el "Requerimiento":

> yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos […] y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor.[40]

Como es sabido, el "Requerimiento" sirvió de muy poco para orientar la acción de los conquistadores y justificó la depredación y la esclavitud de los indios. Por eso, a partir de 1527 se añadieron nuevas disposiciones en todas las capitulaciones, como en las de Francisco de Montejo para la población de Yucatán (1527), las de Hernando de Soto para Nicaragua (1537),[41] y por supuesto, en las del adelantado Pascual de Andagoya para el Río de San Juan (1538).[42] En ellas, después de los acuerdos particulares

---

[39] Como es sabido, la redacción del "Requerimiento" estuvo, en parte, motivada por la violenta crítica de Antonio de Montesinos a la política de la Corona y el proceder de los conquistadores y colonizadores, lo que puso en tela de juicio la justificación sobre el dominio político y la soberanía castellana. Luis Rojas Donat, "Derecho político y derecho natural en América. La junta de Burgos y el requerimiento (1512)", *Revista de derecho, criminología y ciencias penales*, núm. 1 (123-127), 1999, pp. 123-137; Rafaél Diego Fernández Sotelo, "Mito y realidad en las leyes de población de Indias", en Francisco de Icaza Dofour (coord.), *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Estudios histórico-jurídicos*, México, Porrúa, 1987, pp. 209-313.

[40] El texto del requerimiento en Pablo Suess (ed.), *La conquista espiritual de la América española. 200 documentos - siglo XVI*, intr. y selección Pablo Suess, Quito, Abya-Yala, 1992, pp. 327-328.

[41] Capitulación con Francisco de Montejo para Yucatán, 17 de noviembre de 1527, AGI, Indiferente, 415, L. 1, ff. 90v-98 y asiento con Hernando de Soto, 20 de abril de 1537, a fojas 41-45.

[42] Asiento y capitulación con Pascual de Andagoya, 12 de diciembre de 1538, AGI, Panamá, 244, L. 1, ff. 1-3.

entre el rey y los conquistadores sobre los derechos del oro, perlas y piedras preciosas, mercedes y concesiones, se incluyó una serie de capítulos sobre lo que "habéis de guardar en la dicha población y conquista".[43]

La intención de esos capítulos era proveer para "castigo de lo pasado" y "remedio de lo venidero", para conquistar, descubrir y poblar sin esclavitudes gratuitas, sin muertes ni robos ni ofensas a Dios. Así, primero se pidió enviar a España a todos los responsables de la devastación y a quienes habían marcado con hierro a los indios injustamente; luego, se ordenó liberar a los naturales así esclavizados. En adelante, sólo se les podría tener por esclavos si no permitían la predicación de la doctrina cristiana, se negaban a dar su obediencia al rey como vasallos o cuando impidieran la búsqueda y explotación de piedras preciosas, oro u otros metales. En esos casos también se les podría hacer la guerra. En otros capítulos se hizo obligatorio llevar por lo menos a dos religiosos o clérigos de misa, con quienes se tomarían todas las decisiones relativas a la evangelización y el tratamiento que debía darse a los indios. Incluso, se dejó a esos religiosos decidir cuándo, si convenía y era necesario dar a los indios en encomienda a los cristianos, "para que se sirvan de ellos como de personas libres", pagando lo razonable.

Bajo esas nuevas premisas donde se acentuaba el papel colonizador de la empresa de conquista, escribiría Pascual de Andagoya entre 1540 y 1545 relatando sus jornadas y trabajos evangelizadores.

El gobernador del Río de San Juan

Cuenta Fernández de Oviedo que Andagoya nació en el valle de Cuartango, condado de Vizcaya, y fue hijo de un hidalgo llamado Joan Ibáñez de Arza.[44] Antes de narrar su biografía, Fernández de Oviedo aviene

[43] Se trata de las llamadas "ordenanzas de Granada" de 17 de noviembre de 1526, que aparecen por primera vez en la cédula dada en 14 de junio de 1527 a Aldonza de Villalobos confirmándole la capitulación de su padre Marcelo de Villalobos en 1525, para la población de la isla Margarita [AGI, Panamá, 234, L. 3, ff.1-8.]. También aparecen completas en la capitulación con Francisco de Montejo para Yucatán, 17 de noviembre de 1527 [AGI, Indiferente, 415, L. 1, ff. 90v-98], mientras que en la mayoría sólo se inserta una leyenda aludiendo a ellas. Estas capitulaciones y las ordenanzas fueron recogidas en la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, vol. 22 [de la primera serie], Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1874 (Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias).

[44] G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*..., 1855, t. 4., lib. 6, cap. 1.

al lector reflexionando sobre la dura vida de los hombres que se vieron obligados a seguir el hábito militar y, adelantando el fin de su historia, advierte: "si la riqueza del suelo faltare no quedará sin mejor galardón en la otra vida". Y es que, hasta donde supo el cronista, Andagoya perdió frente a Sebastián de Belalcázar, capitán de Pizarro, casi todo el territorio que consideraba pertenecía a la gobernación del Río de San Juan, de la que había sido nombrado gobernador y capitán general.[45]

Como he señalado, Andagoya llegó a Tierra-Firme en 1514 a bordo de la armada de Castilla del Oro, al servicio de Pedrarias Dávila.[46] Una vez en el Darién formó parte de varias expediciones, entre ellas, según narró, acompañó a Vasco Núñez de Balboa en su última jornada, cuando construyeron dos navíos para echarlos al río Balsas, afluente del Tuira, tratando de confirmar la existencia del estrecho donde se conectarían los mares. También estuvo con Pedrarias Dávila en 1519 en la mudanza de Santa María la Antigua a Panamá. Formó parte de la expedición que costeó Costa Rica y Nicaragua y, luego de aquella que tomó la gobernación de Natá en el istmo panameño. Tres años después, en 1522, se desempeñó como visitador general de indios, por lo que, de acuerdo con las ordenanzas dictadas en 1518 para la isla Española,[47] debía velar e informar sobre las condiciones de trabajo, vivienda e instrucción cristiana que se ofrecían a los naturales que laboraban en las estancias, minas y porquerizas o como pastores, aunque no tenía jurisdicción sobre ellos, sino sólo facultad para informar sobre cómo procedían quienes los tenían a su cargo.[48] Además, debía llevar

[45] Sobre el personaje puede verse M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...*, 1859, vol. 2, pp. 452-455; Manuel Lucena Salmoral, "Pascual de Andagoya", *DB~e. Diccionario Biográfico electrónico*, Real Academia de la Historia, 2009. Disponible en red.

[46] "…después que algún tiempo le sirvió, le dio indios de repartimiento e le casó con una doncella de su mujer, doña Isabel de Bobadilla". G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural...*, 1855, t. 4., lib. 39, cap. 1.

[47] "Ordenanzas para el tratamiento de los indios", Zaragoza, 9 de diciembre de 1518, AGI, Indiferente, 419, L. 7, ff. 815v-825v. Las editó Manuel Zerrano y Zanz, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos*, vol. 1, Madrid, Bailliy Bailliere, 1918 (Nueva biblioteca de autores españoles, 25), pp. 593-602.

[48] Las instrucciones de 1518 dictadas para la Española otorgaban jurisdicción al visitador sobre los indios, pues éste podía amonestarlos y castigarlos. Dice el §26: "si el indio mereciere ser castigado por cosa que haya fecho a la tal persona que lo tuviere a cargo, los lleven a los visitadores para que los castiguen". Luego, en mayo de 1520, en unas nuevas instrucciones para el tratamiento de los indios, se dispuso que los visitadores no tendrían jurisdicción sobre ellos "para más de visitarlos y hacer pesquisas". AGI, Indiferente, 420, L. 8, ff. 241v-243v.

un registro de todos los indios de repartimiento, "por sus nombres, para que los nacidos se asienten y se quiten los muertos".[49]

La gobernación del Río de San Juan en el mapa de Tierra-Firme, Darién, Cartagena y parte del Nuevo Reino de Granada.[50]

Fuente: Modificación del mapa de Jacques Nicolás Bellin, "Carte des provinces de Tierra firme, Darien, Cartagène et Nouvelle Grenade", 1756, en *Le petit Atlas Maritime Recueil de cartes et plans des quatre parties du munde*, vol. 2 [s. p. i.], 1764, mapa núm. 11.

[49] "Ordenanzas para el tratamiento de los indios", 1518, §25.

[50] El mapa sólo pretende ilustrar de manera general el territorio y los sitios que se mencionan en este texto. Sobre la identificación del rio Kathleen Romoli, "Apuntes sobre los pueblos autóctonos del litoral colombiano del Pacífico en la época de la conquista española", *Revista colombiana de antropología*, vol. 12, 1963, pp. 261-290.

Su jornada más importante y conocida es la que inició por la costa del Pacífico hasta la provincia de Chochama, para luego internarse acompañado de más gente por la actual Colombia hasta una "provincia de donde se tomó el nombre del Pirú, que de Birú se corrompió la letra".[51] Allí, dijo haber tenido relación de caciques, intérpretes y mercaderes "de toda la costa de todo lo que después se ha visto hasta el Cuzco, particularmente de cada provincia, la manera y gente de ella". Hablando de este viaje, Andagoya dijo haber estado a punto de morir ahogado en la corriente de un río; le salvó un cacique que le acompañaba tomándolo en brazos y regresándolo a la canoa, pero fue tal el daño que debió abandonar la jornada y regresar a Panamá. La fama de esta empresa se debe a que, al quedar Andagoya impedido la dejó a Francisco Pizarro y Diego de Almagro, quienes la coronaron con la conquista del Perú.

Obligado a convalecer, Andagoya dejó las armas y vivió un tiempo de paz y prosperidad, adquirió una encomienda, se hizo de fortuna y ocupó los cargos de alcalde ordinario y regidor de Panamá. Entre 1520 y 1533 firmó cada una de las cartas, cédulas y mercedes que recibió el ayuntamiento panameño,[52] hasta que se enfrentó con el gobernador Pedro de los Ríos. Como resultado de ese pleito debió vivir en Santo Domingo,[53] pero regresó a Panamá en 1534, bajo el gobierno de Francisco de Barrionuevo y, al año siguiente fue nombrado teniente de gobernador,[54] tiempo en que creció su fortuna "con sus navíos e granjerías".[55] En 1537 regresó a España para hacer frente a las acusaciones que se le levantaron en su juicio de residencia, entre las cuales estaba el haber herrado a unas indígenas.[56] Estando allí se

[51] "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila", en M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...,* 1880, vol. 3, p. 421.

[52] Véanse las reales disposiciones sobre mercedes concedidas a Panamá, 1521, AGI, Patronato, 193, R. 8.

[53] Agravios de Pedro de los Ríos a Pascual de Andagoya, 4 de diciembre de 1529, AGI, Panamá, 234, L. 4, ff. 48v-50. En Santo Domingo se casó en segundas nupcias con doña Mayor Mexia, "hijadalga del linaje de los Mexias", pues su primera esposa murió en 1529. G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural...*, 1855, t. 4., lib. 44, caps. 1 y 2.

[54] Siendo teniente del gobernador Barrionuevo, Andagoya hizo una visita a la villa de Nombre de Dios a la que dictó instrucciones, 19 de julio de 1535. AGI, Patronato, 193, R. 23.

[55] Sobre su riqueza, explica Oviedo: "Como se truxo mucho oro e plata por allí de las partes australes, adonde andaban los capitanes Pizarro e Almagro, cúpole harta parte que ganó con sus navíos e granjerías", anotó G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural...*, 1855, t. 4., lib. 44, cap. 1.

[56] Carta de los oficiales de la Casa de la Contratación, 2 de septiembre de 1537, AGI, Indiferente, 1092, N. 224. En la relación de lo que se llevó Pascual de Andagoya a la corte se incluye una: "pintura de México, en un palo largo y con su encerado".

le absolvió, se ordenó la devolución de los bienes que se le habían secuestrado[57] y se le dio capitulación para la conquista, pacificación y población de la provincia del Río de San Juan.[58] Un espacio incierto sin confines claros,[59] de ciénagas y pantanos. Por ello, quizá con sorna, le llegaron a llamar el gobernador de los manglares.[60]

Además de los títulos de adelantado, gobernador, capitán general, alguacil mayor y mariscal,[61] se le otorgaron también armas y escudo: "águila negra rampante en vuelo en campo de oro, […] una ciudad de oro, y encima de la dicha ciudad en lo alto de ella un castillo de oro […] y encima de ella una cruz de oro en campo verde, y en la otra parte baja un león de oro con una corona real en la cabeza, atado con una cadena de oro…".[62]

Con su dorado escudo en estandarte, Andagoya partió para la conquista de su gobernación en febrero de 1540, al frente de doscientos hombres y cincuenta caballos, embarcados en un galeón, una carabela y dos bergantines. En la bahía de la Cruz fundó la ciudad de Buenaventura y partió hacia el interior, en dirección al valle del Cauca, entrando en lo que Belalcázar consideraba su gobernación. Tras un costoso pleito, Andagoya se quedó con Buenaventura y perdió, según Fernández de Oviedo, la ciudad de Cartago, donde "podrá haber al presente cien vecinos e tiénese esperanza que ha de ser muy gran población por las buenas minas de su comarca e por el mucho oro labrado que allí se ha visto en poder de los indios"; además de los pueblos de Anzerma, Popayán, Pasto, Lili, Cali, Neyva y Timaná, "desde el cual hay hasta los Alcázares o Nuevo Reino de Granada cinco días de camino […], y de todos quedó poseedor al presente Belalcázar".[63]

---

[57] Real Cédula al gobernador y juez de residencia de Tierra Firme para que alce el secuestro hecho en los bienes de Pascual de Andagoya, 5 de octubre de 1537, AGI, Panamá, 235, L. 6, ff. 123v-124.

[58] Capitulación con Pascual de Andagoya, 12 de diciembre de 1538, AGI, Panamá, 244, L. 1, ff. 1-3.

[59] Sobre los límites de las gobernaciones Oviedo anotó: "En esto, la voluntad del príncipe sea ley, e cada día enmiendan e cresen e acortan, e a sus provisiones e mandamientos nos atengamos". G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*..., 1855, t. 4., lib. 43, cap. 1.

[60] Andagoya se quejó de que los amigos que Belalcázar tenía en la Corte le enviaron a decir: "allá va fulano por gobernador de los manglares, avisad a los pueblos que allá hay que no lo reciban", P. de Andagoya, "Carta del adelantado...", 1540, BNE, Mss. 19367, f. 6.

[61] Las reales provisiones de esos títulos se le otorgaron en 20 de diciembre de 1538. AGI, Panamá, 244, L. 1, ff. 3-7, excepto el título de mariscal, dado en 10 de enero de 1539. AGI, Panamá, 244, L. 1, ff. 18v-19.

[62] Armas y escudo a don Pascual de Andagoya, AGI, Panamá, 244, L. 1, f. 19.

[63] G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*..., 1855, t. 4., lib. 6, cap. 1.

Estando en España tratando en vano de recuperar territorio,[64] Andagoya se embarcó como capitán de infantería en otra gran armada, la de Pedro La Gasca, quien llegó al puerto de Santa Marta en 1546 con 25 navíos y mil hombres para someter a las huestes de Gonzalo Pizarro.[65] Sofocada la rebelión pizarrista, en la que Andagoya resultó herido, se fue al Cuzco, donde murió en 1548.[66]

Las obras más conocidas del adelantado son una carta redactada en Cali en plena jornada, en septiembre de 1540,[67] donde da cuenta de su llegada a la gobernación del Río de San Juan y su avance hasta Popayán y, una relación elaborada durante su última estancia en España, es decir, cuando con la cabeza más serena pudo dar orden a sus recuerdos para narrar desde su llegada al Darién en 1514 hasta 1541.[68] En este trabajo privilegio la primera carta escrita en Cali, por la inmediatez de su redacción.

La evangelización del gobernador de los manglares

Las relaciones, cartas e informes de conquistadores solían tener entre sus finalidades enterar al rey de las posibilidades palpables o imaginadas de explotación de la tierra, las hazañas realizadas y los abusos

[64] Al respecto anotó Oviedo: "E fue a España a pedir justicia contra Belalcázar e a saber de sus majestades cómo se han de entender sus provisiones e las de su contrario que, aunque las unas e las otras se hicieron y escribieron en lengua castellana, acá no se entienden más que si en lengua caldea el Rey las diese, excepto aquellas que tiene el que más puede o más astuto es". G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural...*, 1855, t. 4., lib. 45, cap. 2.

[65] "Carta del licenciado La Gasca dando noticia a los oficiales de la Casa de Contratación del desbarato de Gonzalo Pizarro", 25 de abril de 1548. La publicó Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, t. 1, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921 (Publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino), p. 101.

[66] M. Lucena Salmoral, "Pascual de Andagoya", 2009.

[67] P. de Andagoya, "Carta del adelantado...", 1540, BNE, Mss. 19367. Existe también una carta más temprana fechada en Panamá en julio de 1539, cuando se preparaba para ir a la conquista de su gobernación, donde da cuenta de lo que ha oído sobre la mortandad en el Cuzco. "Carta de Pascua de Andagoya", AGI, Patronato, 194, R. 49. Editado por Hermann Trimborn, "Una carta inédita de Pascual de Andagoya", *Revista española de antropología americana*, núm. 1, 1952-1955, pp. 75-82.

[68] "Relación que da el Adelantado de Andagoya de las tierras y provincias que abajo se hará mención", AGI, Patronato, 26, R. 5, ff. 66-108. Es una copia inserta entre los poderes e instrucciones de Pedrarias Dávila. Se le conoce como "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila…" por la edición de M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...*, 1880, vol. 3, pp. 396-451.

y errores de los rivales, para así ganar el favor del monarca. Esos mismos objetivos tienen el informe y la relación de Andagoya, sin embargo, a diferencia de los escritos de otros conquistadores,[69] en los suyos hay constancia de una importante labor evangelizadora. No era ese el objetivo principal, pero ocupó un notable lugar en las vívidas descripciones de sus jornadas, al lado de las coloridas imágenes sobre las costumbres de los distintos grupos indígenas,[70] la diversidad de los paisajes y las causas de la desolación de la tierra.

> Todas estas gentes que se traían, que fue mucha cantidad, llegados al Darién los echaban a las minas de oro, que había en la tierra buenas, y como venían del tan luengo camino trabajados y quebrantados de tan grandes cargas que traían, y la tierra era diferente de la suya, y no sana, moríanse todos. En todas estas jornadas nunca procuraron de hacer ajustes de paz, ni de poblar, solamente era traer indios y oro al Darién, y acabarse allí.[71]

La capitulación de Andagoya no era para ir a la búsqueda de nuevos reinos dorados como el mexica o el incaico, y tampoco pretendía abrir la tierra como Nuño de Guzmán en su jornada chichimeca. Él fue a una zona conocida y desatendida por otros conquistadores. El río había sido descubierto por Almagro en 1525, y junto a Pizarro pretendió establecerse ahí, pero poco tiempo después dejaron la región para ir más al sur. En los años siguientes otros conquistadores hicieron entradas, hasta que en 1537 se dio la gobernación de la provincia al licenciado Gaspar de Espinoza, quien murió sin tomar posesión. Por eso Andagoya insistía en que él había "repoblado y redomado y repacificado esta tierra",[72] y en cómo antes de su llegada nadie había leído el "Requerimiento" a los indios. Al preguntarles en Popayán "si sabían que había emperador y rey de todos nosotros, dijeron que no sabían tal y ni se les había dicho. Preguntéles si sabían

[69] Sobre ello llama la atención la introducción de H. Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas...*, 1993.

[70] La "Relación que da el adelantado…", es el documento más rico en este tipo de descripciones. "Esta es tierra muy hermosa de riberas y campos. Los señores en su lengua se llamaban Tiba: y los principales, que eran de linaje, se llamaban Piraraylos, que por valientes hombres ganaban nombradía en la guerra […] vivían en mucha justicia, en ley de naturaleza, sin ninguna ceremonia ni adoración". M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...*, 1880, vol. 3, pp. 400-401.

[71] M. Fernández de Navarrete (ed.), *Colección de viajes...*, 1880, vol. 3, pp. 398-399.

[72] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 6.

quien había hecho el cielo y la tierra, el sol y la luna y las otras cosas criadas que ellos veían, dijeron que no sabían nada".[73]

Como el rey había ordenado, el adelantado se hizo acompañar de un fraile y dos clérigos, quienes oficiaban misas en los campamentos e impartían sacramentos. No obstante, escribió que hablaba personalmente a los indios sobre Dios y los días de la creación, la descendencia humana, y sobre "cómo todos somos hijos de estos primeros padres, y cómo no diferimos en cosa sino en el conocimiento de Dios". También les platicó de los ángeles y la caída de satanás, lo cual consideró necesario porque los indios "tienen noticia que hay diablos y hablan con ellos". Les explicó que Dios había bajado a la tierra para que el hombre no se perdiera y había mandado hacer el bautismo con agua y con ciertas palabras para la salvación de los hombres.

De acuerdo con su carta, estudió con los indios los mandamientos, los pecados capitales, las obras de misericordia, el Padre nuestro, el Ave María, y el papel de la virgen como intercesora. También "les dio a entender que cuando Dios subió a los cielos mandó a sus criados y amigos que fuesen por todo el mundo a predicar su palabra". Por supuesto había temas de los que no les hablaba, como la encarnación, la pasión, la resurrección, la virginidad de María, pues "aún no tienen fe para entenderlo".[74] Luego de cuatro o cinco horas de instrucción, los indios…

> dicen maravillas, diciendo que los capitanes que han venido por esta tierra nunca les han dicho tal cosa y que de todo estaban inocentes, y que holgaban tiempo de lo saber y que, pues yo en todo les había dicho verdad, que esto creían que así era, y que ellos se querían bautizar y que querían más a Dios que a todas las cosas.[75]

Según sus felices cuentas, solo en una provincia se convirtieron cuatro o cinco mil personas, pues se corría la voz de su prédica y con entusiasmo febril acudían a él. Un día estuvo desde las ocho de la mañana hasta la puesta del sol, "que no me levanté de una silla predicándoles y dos clérigos y un fraile bautizando, y no eran unos bautizados cuando venían otros".[76] Comprobaba sus conocimientos, les cosía unas

[73] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 9.
[74] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 9.
[75] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, ff. 9-10.
[76] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, ff. 10.

cruces de paño de grana en la ropa, les ofrecía una gran fiesta y les entregaba su nuevo nombre cristiano escrito en un papel.[77]

> No he querido que nadie se bautice sin que primero entienda muy bien lo que les digo –escribió Andagoya–, y repreguntando muchas cosas, si lo entienden y si creen ser verdad todo lo que les digo, y así piden el bautismo, y a altas voces todos juntos responden si, si, que así lo queremos, y lo piden y lo creen; y esto con tanta devoción que los españoles no podrían resistir las lagrimas dando gracias a nuestro señor que veían lo que nunca pensaron ver...[78]

Con todo, nada de ello era excepcional. Con independencia de si había o no clérigos o frailes, las ordenanzas de 1518 para el tratamiento de los indios, que Andagoya conoció siendo visitador, ordenaban a los españoles que tenían naturales a su servicio, reunirse con ellos por la noche, para santiguarse y decir el Ave María, el Padre nuestro, el Credo y la Salve Regina, "de manera que todos ellos oigan a la dicha persona y la tal persona oiga a todos",[79] y si alguien se equivocaba, pues debían corregirlo. También mandaban que cada día se hablara sobre los mandamientos, los pecados mortales y artículos de la fe. Incluso, si no había un clérigo que pudiera bautizar, las ordenanzas pedían al encargado de la estancia dar ese sacramento a los recién nacidos, a los ocho días o menos si el tiempo apremiaba, "conforme a lo que en semejantes necesidades se suele hacer".[80] Eran circunstancias extraordinarias, en las que cualquier cristiano podía bautizar, pues el sacramento era indispensable para la salvación.[81] Además, las ordenanzas preveían que los domingos, o en algún momento, indios y españoles pudieran escuchar misa juntos y estar en contacto con al-

---

[77] "...en dándoles los nombres y llamándoles por los que tenían dicen no, no, no me llamo, yo soy hoy Pedro o Juan, y cuando se les olvida van se al papel en que tienen su nombre y muéstranlo para que les digan cómo se llaman". "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 11.

[78] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, ff. 10-11.

[79] "Las ordenanzas para el tratamiento de los indios", 1518, §3.

[80] *Ibid*. §13.

[81] "Si alguno dijere –dispuso Trento–, que el Bautismo, aun el que confieren los herejes en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con intención de hacer lo que hace la Iglesia, no es verdadero Bautismo, sea excomulgado". *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al castellano por Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el Sumario de la historia del Concilio de Trento escrito por D. Mariano Latre*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847., ss. 7, can. 4.

gún clérigo o fraile.[82] Con la misma idea, en 1536 la reina ordenó que cuando no se hallaran clérigos ni frailes, los españoles en quienes estuviera hecho depósito o encomienda de pueblos de indios, podrían nombrar a una persona lega de buena edad, vida y ejemplo para que instruyera a los indios, les enseñara la doctrina cristiana, los hiciera ir a la iglesia y aconsejara vivir virtuosamente,[83] pues enseñanzas similares se impartían en la península en las escuelas de primeras letras a los niños. Aunado a ello, el último concilio provincial reunido en Sevilla en 1512 había dispuesto que seglares doctos podían instruir en todo lo necesario para su salvación a los conversos, ya fueran judíos o moros.[84] Ese concilio también pretendía que esas personas fueran señaladas por los obispos, pero las normas fueron dictadas pensando en otra realidad cultural y otra geografía, y no en el escenario de una guerra por el dominio de un nuevo continente.

Ahora bien, las esmeradas descripciones de la prédica de Andagoya en el Río de San Juan, se acompañaron casi siempre de críticas a los conquistadores que le precedieron, tanto por su falta de atención en la conversión,[85] como por la violencia y destrucción de la tierra a solo cuatro años de su ocupación. Así, contó cómo en el sitio y asiento de Popayán, donde antes no había palmo de tierra que no estuviera sembrado, con pueblos de a mil casas en el camino, ahora no había ningún indio y, "no puede salir nadie que no vaya por ladrillado de cabezas y huesos".[86] Luego, por abreviar en las crueldades que habían diezmado a la población, escribió que en Popayán se había

[82] Como se entendía que en cada estancia no podía haber un clérigo, se ordenó hacer una iglesia para servir a cuatro o cinco. "Las ordenanzas para el tratamiento de los indios", 1518, §5.

[83] La reina al obispo de la provincia del Perú y a don Francisco Pizarro, 3 de noviembre de 1536. AGI, Lima, 565, L. 2, ff. 226-226v.

[84] Concilio provincial de Sevilla, §2. "Nómbrense personas que instruyan en la santa fe católica a los nuevamente convertidos…", editado por Juan Tejada y Ramiro (ed.), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América. Parte segunda, concilios del siglo XV en adelante*, t. 5, Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1863, p. 70. El concilio de Letrán, concluido en 1517, había ordenado que todos los predicadores, incluidos los religiosos, tenían que ser examinados por su superior y aprobados por el obispo del lugar. Pero, como es lógico, no se refería a los seglares que llegaban al Nuevo Mundo.

[85] "en toda esta tierra no había un solo indio cristiano, ni de los que ellos habían traído de Quito y han se les muerto más de ocho o diez mil sin les haber vuelto cristianos". "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 11.

[86] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 7.

consentido la caza de indios para cebarlos, y después venderlos en carnicerías públicas para dar de comer a los perros.[87]

Relató Andagoya que cuando los indios le cuestionaron la rapiña, el asesinato y la esclavitud de que eran víctimas a manos de los cristianos, él les explicó cómo el rey se había enterado del mal comportamiento de esos hombres y en respuesta lo había enviado a él a corregirlos:

> si yo los hubiera hallado en la tierra los hubiera castigado y hecho justicia de ellos, y que ahora verían lo que se hacía con los que no les hiciesen buen tratamiento. Y esto les pareció muy bien, y así plugo a nuestro señor por su gran misericordia que estos pocos que quedan se salven.[88]

En los años 40 del siglo XVI, cuando escribió Andagoya, ya habían pasado los tiempos en que los españoles sólo buscaban oro. La conquista, anota Tovar Pinzón,[89] había sufrido un cambio, pues ya no sólo se trataba de matar y robar, como en los primeros años de la llegada al Darién, sino de pacificar y poblar.[90] En ese sentido, el proyecto del adelantado se parecía al de fray Marcos de Niza, a quien en 1539 el primer virrey de Nueva España encargó dar un mensaje de amistad a los indígenas de Culiacán. "Yo os envío en nombre de su majestad para que digáis que los traten bien y que sepan que le ha pesado de los agravios y males que han recibido".[91] A pesar de estar motivado por el resplandor de las blancas ciudades de Cíbola y Quivira, el acento de las instrucciones de Niza estaba puesto en pacificar y poblar, mirando "el servicio de nuestro Señor y bien de la gente de la tierra", pues eso era indispensable para poder cumplir con el encargo hecho por el rey al virrey Mendoza en 1535.[92]

---

[87] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 7.

[88] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 10.

[89] H. Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas...*, 1993, pp. 65-66.

[90] Comparando su tarea en la gobernación con lo hecho por otros señaló: "Esta ha sido la verdadera pacificación y población de esta tierra que los que otra cosa hacen es despoblar lo poblado, pluguiera a Dios que nunca hubiera entrado nadie en ellas hasta ahora, que más de trecientas mil ánimas que han enviado al infierno". "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, ff. 11.

[91] Julio César Montané Martí, *Por los senderos de la quimera. El viaje de fray Marcos de Niza*, Hermosillo, Sonora, Instituto Sonorense de Cultura, 1995, p. 74.

[92] "Lo que D. Antonio de Mendoza ha de hacer en servicio de Dios y de esta república, demás de lo contenido en sus poderes y comisiones", 1535, en Luis Torres de Mendoza (ed.), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las*

Apenas llegara a su destino, el virrey debía informar a la corte sobre qué cuidado había sobre las cosas espirituales y edificación de templos para el culto divino y la conversión. También debía tomar medidas para cesar con las muertes, robos y acciones indebidas que se habían hecho durante la conquista, ordenando lo más conveniente para el buen tratamiento de los indios, y para "la conservación y aumento del trato y comercio de la república". A la par, debía visitar la tierra y dar cuenta precisa de la calidad de los pueblos y el número de naturales, el valor de las encomiendas, si era posible incrementarlas pagando en oro o plata y no en especie "de que no se saca valor"; introducir la alcabala y pagar el tributo en oro o en trabajo en las minas, y mirar si se podía establecer una casa de moneda porque, además de convenir a la población "se podría dar orden cómo en el valor de ella, nos, fuésemos servidos con una cantidad". También haría relación de qué ciudades podrían quedar entera y perpetuamente como tributarias de la Corona real, determinar cuál era la parte que correspondía al rey de la renta que gozaba cada conquistador y poblador; si era conveniente incrementar el número de esclavos negros o indios (justamente habidos) para aumentar la explotación de las minas y, si se podía pedir a los indígenas pagar diezmos. Finalmente, y entre otras tareas, debía encontrar y enviar a la corte la mucha riqueza y tesoros que tenían escondidos los indios para hacer sacrificios al demonio.[93] Así, su orden era pacificar, evangelizar y poblar para asegurar lo conquistado y favorecer a toda costa las rentas y el patrimonio del rey, en la mayor cantidad y a la brevedad posible.

Por los mismos motivos, Andagoya criticaba a los primeros conquistadores; porque podían cuestionarle sus derechos sobre el territorio y porque habían arrasado con él, dejando la tierra yerma y sin mano de obra que la hiciera dar frutos. Además, abusaban de los nuevos exploradores que, como él, aspiraban a pacificar y poblar. Al respecto, decía el adelantado que le parecía excesivo y fuera de toda razón el abuso cometido en contra de los conquistadores, pues para engancharse en una jornada de exploración debían avituallarse y comprar caballos hasta 23 veces más caros de lo que valían. Por eso todos estaban cargados de deudas y nunca las podrían acabar de pagar, "y el

antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias, t. 23 [de la primera serie], Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1875 (Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias), pp. 426-445.

[93] *Ibidem*.

vecino pobre, mal puede servir a Dios y a vuestra majestad ni sostener a sus indios ni darles lo que han menester".[94] Aunado a ello, denunció cómo los gobernadores se habían arrogado el derecho para dar y quitar indios y, por tanto, pensando en que al día siguiente podrían perderlos, los españoles preferían fatigarlos, matarlos o desollarlos a cambio de oro, provocando el enojo y levantamiento de muchos caciques.

Así, para el gobernador de los manglares, la prédica del evangelio sería el fundamento de la paz y la conciliación,[95] condiciones indispensables para poblar y explotar los territorios. Evangelización a toda costa que reforzaba poniendo cruces en los pueblos, los cerros y caminos, proyectando la creación de iglesias y colegios para los hijos de los caciques,[96] y repartiendo imágenes de Jesús y María. Para esto último, pidió al rey mandar a hacer en Sevilla dos mil imágenes, una del señor de la resurrección con la cruz en la mano, "por que crean lo que acá de la cruz se les ha dicho", y otras de María y de cómo el ángel la vino a saludar, "para que vean que cosa son los ángeles, y cómo de parte de Dios eran enviados a la visitar por ser tan amiga suya". No cualquier imagen servía, pues los indios aún no podían entender las distintas advocaciones.

También pidió al rey ordenar la edificación de iglesias de piedra, porque hasta entonces se hacían de paja, y mandar a un obispo, pues debido a que él tendría mucho por hacer en la pacificación y evangelización de los indios, se necesitaría quien los sustentara, aumentara su fe y tuviera cuidado de su salvación. Pero advertía que el obispo debía ser un hombre sin ambición de indios ni oro, sino sólo de llevar almas al cielo.[97] "Tanto me cuestan a pacificar y convertir, y no querría que venga perlado que se ponga en pundonores conmigo".[98] De igual forma, decía que no valía la pena enviar frailes si no eran examinados y escogidos, pues su única codicia debía ser salvar almas.[99]

---

[94] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, ff. 13.

[95] H. Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas*..., 1993, p. 65.

[96] Allí, dijo, "pondré un clérigo a mi costa […] para que les enseñen la lengua y las oraciones y los mandamientos". "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 12.

[97] "A Vuestra Majestad suplico humildemente que al perlado que se proveyere no se le de más mano de lo que pertenece a su cargo, porque los frailes metidos en gobernación vuélvense hombres y aún diablos, que no hará poco si hiciere bien lo que conviene a la salvación de estos pobres indios y de nosotros, que el verdadero protector de ellos yo quiero ser". "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 17.

[98] "Carta del adelantado...", 1540, Mss. 19367, f. 12.

[99] Crítica que recuerda a Nuño de Guzmán, quien explicó que si no había llevado frailes a su jornada era porque no hacían un trabajo inmediato de conversión, y deseaban

Como hemos visto, Andagoya escribió sobre sus esfuerzos evangelizadores 26 años después de haber llegado a América. En ese tiempo había contribuido a fundar Panamá como alcalde y regidor; como teniente de gobernador se involucró en el desarrollo de Nombre de Dios y posiblemente de otras ciudades más de Tierra Firme. Estas experiencias sin duda influyeron en su visión de la conquista y en el papel que debía desempeñar en ella. Además, había estado en la corte entre 1538 y 1539, y había escuchado lo que en ese momento preocupaba al rey y lo que se esperaba de él como adelantado y gobernador del Río de San Juan. De esa forma, los esfuerzos de Andagoya respondían a su interés por asegurar el futuro de las poblaciones en su gobernación, impedir el arrebato y la invasión de otros conquistadores y aumentar la inversión que había hecho en esa jornada. No estaba en contra de la guerra, la destrucción de las comunidades o del repartimiento forzoso, pues ello era indispensable para la efectiva ocupación del territorio. "Era sólo una combinación de guerra y sadismo, con esfuerzos de conciliación", anota Tovar Pinzón.[100] Por eso, mientras escribía su carta al rey, cuando se enteró de cómo una gran cantidad de indios de guerra se dirigían a Popayán arrasando todo a su paso, dejó la pluma diciendo que iría en persona a hacer la justicia "de los nuevos cristianos" y la guerra como convenía a la buena pacificación de la tierra. Todos los indios esperan a ver qué es lo que hacemos con éstos que se han levantado –se justificó–, "para ser buenos o malos, […] así, conviene que, para la vida y bien de todos, éstos sean destruidos a fuego y sangre, pues no ha bastado enviarlos yo a requerir con la paz".

Con todo, la actividad evangelizadora del adelantado del Río de San Juan no sólo se debía a estar viviendo un tiempo histórico distinto al de los primeros conquistadores. Veinte años antes, Hernán Cortés también había dado cuenta de haber predicado la fe. Su estilo era otro, al parecer no implicaba la enseñanza de la doctrina, sino sólo hacer evidentes las diferencias entre el bien y el mal. Aunque es difícil saberlo, pues la exposición más extensa concluye: "acerca de

---

tomar indios a su servicio para que les proveyesen de agua, leña y maíz. José Francisco Gutiérrez Román, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Zapopan, Gobierno del Estado de Jalisco, 1993, p. 282.

[100] H. Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas*..., 1993, p. 65.

esto le dije muchas cosas de que a vuestra majestad no hago mención por ser prolijas y largas".[101]

No obstante, según escribió en 1526, yendo camino a las Hibueras para detener a Cristóbal de Olid, Cortés explicó a los indios cómo debían adorar a un solo Dios que estaba en los cielos y era creador de todas las cosas, "por quien todas las criaturas viven y se gobiernan". Les habló del diablo, como enemigo de la naturaleza humana, diciéndoles que sus ídolos y ritos eran mentiras de él. Su intención era llevarlos a la condenación perpetua, donde sus almas sufrirían grandes y espantosos tormentos, pues los apartaría del conocimiento de Dios, su gloria y bienaventuranza, las cuales había perdido aquél por su maldad. En la descripción de esa jornada también dijo haber puesto cruces en los pueblos y caminos y, por lo menos en seis ocasiones relató haber hablado a los indios "muy largamente por hacerles entender que habían de creer en Dios" y servir al rey.

Seis años antes, Cortés también relató haber hablado a los indígenas sobre el engaño en que estaban por tener esperanza en los ídolos, "y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías". Les explicó que sólo había un Dios, inmortal, sin principio ni fin, el cual era universal señor de todos, creador del cielo y la tierra y todas las cosas, quien había hecho a indios y españoles y a quién debían adorar y creer. Luego de ello, "el dicho Moteczuma y muchos de los principales de la ciudad estuvieron conmigo hasta quitar los ídolos y limpiar las capillas y poner las imágenes, y todo con alegre semblante".[102]

Sin duda no todos los conquistadores fueron evangelizadores de las tierras que ocuparon, ni sus enseñanzas propiciaron la conversión de los indios al cristianismo, pero seguramente todos eran creyentes y muy posiblemente sentían, como Andagoya, la necesidad de hacer partícipes a los indios de su fe, pues la suya era una religión que promueve e intenta convencer a otros de sus "verdades". Por eso, cuando en 1541 el capitán Jorge Robledo llegó a Antioquia,[103] en la actual Colombia, hizo poner una cruz, y luego personalmente explicó a los in-

---

[101] Carta de Hernán Cortés al emperador, México 3 de setiembre de 1526, Pascual de Gayangos (ed.), *Cartas y relaciones de Hernan Cortés al emperador Carlos V*, París, Imprenta central de los ferro-carriles, 1866, pp. 404-407.

[102] Segunda carta relación de Hernán Cortés al emperador en Segura de la Sierra, 30 de octubre de 1520, P. de Gayangos (ed.), *Cartas y relaciones...*, 1866, pp. 106-107.

[103] Sobre el personaje, puede verse: Eduardo Escallón Largacha, "Jorge Robledo y la región de Antioquia", en Jorge Orlando Melo (coord.), *Gran enciclopedia de Colombia.*

dios que quien había hecho todo el mundo y criado todas las cosas les había dado esa cruz por señal y bandera contra todas las cosas malas, y que ellos la podrían tener contra el diablo que se les aparecía, que bastaba hacerla con la mano, o con unos palos, y luego él huiría.[104] Sobre ese mismo capitán cuenta el escribano Sardela, quien le acompañó en una de sus jornadas, que valiéndose de lenguas, decía a los indios que ellos y todos tenían un Dios, creador "del cielo y las estrellas, el mar y las arenas". Que él les daba todo lo que necesitaban y, si ellos querían ser su amigo, él les ayudaría contra quienes les hacían guerra, y si no, que también se las haría a ellos e los mataría a todos. "Hecho les bien entender esto y otras muchas cosas que les dijo les soltó a todos libremente para que lo fuesen a decir a los caciques".[105]

Así pues, la evangelización, de la que no todos los conquistadores hablaron tan puntualmente como el adelantado del Río de San Juan, fue un proceso largo y complejo que inició con los conquistadores y continuó con ellos al lado de frailes y clérigos. Por eso no es raro que en 1538 la reina hubiera ordenado que los eclesiásticos hallados vestidos de militares fueran expulsados de Castilla del Oro,[106] y que en los años ochenta del siglo XVI el obispo de Chile informara que algunos soldados que sabían la lengua de los indios y "tenían una poquilla de gramática", eran quienes pedían ordenarse para clérigos.[107]

Temática. Historia desde prehistoria hasta Gran Colombia, vol. 1, Santa Fe de Bogotá, Latinoamericana, 1991, pp. 114-118.

[104] "Relación de Anzerma", AGI, patronato, 28, R. 66, ff. 30-38. La publicó H. Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas*..., 1993, p. 354.

[105] "Relación de lo que sucedió al magnífico señor capitán Jorge Robledo", publicada por H. Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas*..., 1993, p. 301.

[106] Carta de la reina al presidente de la audiencia de Tierra-Firme, 13 de mayo de 1538. AGI, Panamá, 235, L. 6, f. 200v.

[107] Carta de fray Diego de Medellín a su Majestad sobre la calidad de los sacerdotes, las dificultades de su diócesis y la pobreza de la tierra, septiembre 14 de 1581, en José Toribio Medina (ed.), *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile,* 2a Serie, vol. 3, Santiago, Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956, pp. 118-121.

OBISPADO EN *TERRA INCOGNITA*. DEL IMAGINADO CAROLENSE A LA REALIDAD DE TLAXCALA-PUEBLA (C. 1518-1580)

Francisco Javier Cervantes Bello
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "AlfonsoVélez Pliego"
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

> […] porque , aunque haya religiosos y hagan lo que pueden en la conversión de los naturales, entretanto que no hubiere curas propios que tengan cuenta y razón , padrón y matrícula de los cristianos bautizados y de sus hijos que se han de bautizar y de los casados y que se deben casar y de los confesados y no confesados en cada una de sus parroquias y pueblos que estén sujetos a los obispos y sean obligados conforme a derecho a envararles los tales padrones y matrículas en sus tiempos conforme a conciertos y estatutos de obispados concertados nosotros, no podemos conocer nuestro ganado como somos obligados ni remediar lo que conviene remediar.
>
> Memorial dirigido por los obispos de Nueva España a Carlos V, 1537

La erección del primer obispado en la Nueva España es de especial interés, pues este proceso reflejó las circunstancias en las que se trasladó la principal institución jerárquica e institucional de la Iglesia en el nuevo territorio agenciado. La fundación de esta primera diócesis en la Nueva España se presentó como un movimiento de ocupación socio-territorial a la vez real y eclesiástico, con una sincronización que ya había sido mostrada en la fundación de los primeros obispados de las Indias Occidentales. En las vicisitudes del asentamiento de

esta primera diócesis, llamada Carolense en honor a Carlos V, muestra que este transvase institucional fue parte del proceso de conquista, y revela la gran importancia de fundar, casi a la par, un gobierno territorial real y una jurisdicción eclesiástica.

Curiosamente, el registro del primer obispado no estaría destinada a ser la principal diócesis de la Nueva España, la que tuvo como sede en la ciudad de México. La primera fundación, la Carolense, derivó en el obispado de Tlaxcala, pueblo de indios principales aliados de los conquistadores. No obstante esta asociación y nombre, su sede tuvo la peculiaridad de trasladarse a Puebla, ciudad consolidada por los españoles, fundada con mayor importancia y celeridad que la posterior capital tlaxcalteca, poblamiento nuevo, situado en el territorio de antiguos señoríos. El objetivo de este capítulo es mostrar las peculiaridades del primer obispado implantado en la Nueva España, ya que se fundó en tierra ignota, y analizar cómo pasó de ser un espacio de dimensiones imaginarias a un territorio claramente delimitado.

Las ocupaciones y su carácter político-religioso: descubrimiento, territorio y gobierno

La corona hispana tenía el derecho patronal de proponer a la Santa Sede a los obispos en los nuevos territorios, en el marco jurídico de las bulas alejandrinas, y de hecho consideró como una de sus prioridades hacerlo. Por ello, desde el descubrimiento de La Española, de manera temprana en 1500, los franciscanos plantearon al confesor de Isabel la Católica la urgente necesidad de no sólo contar con clérigos sino sobre todo de alguna persona "buena para prelado".[1] En el mismo año se insistió a la Corona en la necesidad y conveniencia de nombrar una persona idónea para cimentar una Iglesia en la nueva tierra, que tuviera la capacidad para proveer las disposiciones de gobierno que complementaran al dominio real. Nicolás de Ovando, gobernador de la Española en 1504, hizo alusión también a esta prioridad.[2] Así lo solicitó a la Corona casi de inmediato, y el rey asintió:

[1] Antonio García y García, "La organización territorial de la Iglesia", en Pedro Borges (director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX". Volumen I: Aspectos generales,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pp. 139-154.

[2] Ídem.

"pronto irán los prelados". De esta manera, el 15 de noviembre de 1504, Julio II expidió la bula *Illius fulciti praesidio*, por la que creaba las primeras diócesis americanas[3] en La Española. Hubo una clara política de solicitar la erección de diócesis en los lugares que se consideraban idóneos para ser la sede del movimiento de expansión y toma territorial. Las proyecciones de las fundaciones de mitras pasaron por tanto por los mismos dilemas de las fundaciones de las primeras ciudades que se consideraban podrían ser capitales importantes. Igualmente, los proyectos de emplazamiento de los obispados fueron parte de la empresa conquistadora. Cuando se logró una territorialidad, los obispados obtuvieron también su raigambre. En la práctica, a consecuencia de la celeridad de la expansión hispana hacia Indias Occidentales, el conocimiento del territorio fue en principio errático, fugaz y no pocas veces llevó a toma de decisiones precipitadas en la designación de jurisdicciones y sus jerarquías.[4]

La territorialización hispana en el Nuevo Mundo fue un movimiento que se consideró a la vez, del Rey y de Cristo, que buscó

[3] En un principio se solicitó que La Española fuera provincia eclesiástica. Hyaguata sería sede del arzobispo, y las diócesis de Maguá y Bainoa sus sufragáneas. Sin embargo, al no estar en esos años pronunciada explícitamente la facultad del patronato real en las Indias occidentales, el intento de fundar una provincia eclesiástica fue en un principio inestable, hasta que quedó establecido el real Patronato en este nuevo ámbito. Era necesario reafirmar explícitamente que el rey tendría la designación de todos los puestos de la Iglesia americana, empezando por los mitrados, aunque en un principio proveyera las necesidades económicas eclesiásticas. "Es menester que Su Santidad conceda el dicho Patronazgo de todo ello, perpetuamente, a mí o a los Reyes. De esta manera, el 28 de julio de 1508 el mismo papa Julio II concedía el derecho de Patronato y de presentación de los obispos de las iglesias del Nuevo Mundo a los soberanos españoles por la bula *Universalis Ecclesiae*. Con la incorporación de Puerto Rico se desdibujó el proyecto de establecer una provincia eclesiástica y sólo quedaron como tres diócesis propuestas como sufragáneas de Sevilla. Se resuelve el problema por medio de la bula *Romanus Pontifex*, que el 8 de agosto de 1511 da también Julio II, por la que quedaban erigidas las diócesis de Santo Domingo y de Concepción de la Vega, en La Española, y la de San Juan, en la isla de Puerto Rico. Los presentados para obispos seguían siendo los mismos. Francisco Martín Hernández, "El episcopado", en Pedro Borges (director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pp. 155-156.

[4] La temprana expansión estuvo compuesta tanto por iniciativas particulares autorizadas para "rescatar el oro" o la captura de esclavos para la Corona, como por movimientos de conquista plenamente dirigidos por Castilla, lo que explica las diferencias entre los conquistadores. Se caracterizó por establecer a la par un dominio real, eclesiástico y de intereses personales representados por los invasores, buscadores de riquezas y recompensas. Sin embargo, en su conjunto reflejó la unidad político-religiosa de la conquista. El acto de ocupación se consideró como una unidad entre la toma de posesión militar y el asentamiento del catolicismo.

fundar rápidamente sus estructuras *ad hoc* para ello, destinadas a perdurar. Las más importantes jurisdicciones eclesiásticas fueron los obispados. La necesidad de afianzar y legitimar la posesión territorial en el Nuevo Mundo llevó a la Corona incluso a solicitar a la Santa Sede que se fundaran provincias eclesiásticas, cuando aún no tenía un conocimiento pleno del territorio. El transvase institucional de la jerarquía episcopal no fue sencillo, pues, a diferencia de los reinos hispánicos, donde de la gestión eclesiástica se había consolidado en muchas partes desde la Edad Media, en la Indias, a la llegada de los españoles no se tenía siquiera un conocimiento territorial elemental ni una jerarquía real que le antecediera. En contraste, se tenía como necesidad primordial convertir a la población indígena en una comunidad cristiana, bajo un mandato territorial unificado acorde con los propósitos de dominación hispanos. Brevemente mostraremos el proceso con la erección del primer obispado en el territorio, poco conocido, de lo que sería la Nueva España.

A Francisco Hernández de Córdoba se le atribuye el conocimiento de un territorio que denominaron Yucatán. La expedición en sus propósitos de lograr un soporte hispano fue un fracaso, pues derivó en enfrentamientos con las poblaciones originarias, con la huida de los conquistadores, algunos muertos en combate y otros un poco después de su regreso a Cuba, como fue el caso del mismo Hernández de Córdoba. El trayecto y turbulencias del viaje ya han sido estudiadas desde hace tiempo.[5]

No nos detendremos aquí para valorar las diferentes versiones que hay de este intento de ocupación. Sólo recuperamos lo que acentuó Méndez Arceo: que su resultado fue muy importante para los hispanos, pues puso en su mira un territorio que consideraron excepcionalmente rico y poblado.[6] Un objetivo para el futuro que podría seguir la Conquista, extracción de recursos y dominio territorial en el marco condicionante de su incorporación al catolicismo.

En 1517 se remitieron a la Corona muestras y regalos de las nuevas incursiones, a nombre del gobernador de Cuba, Diego de Velázquez, enriquecidas además con la descripción de Juan de Grijalva. Se

[5] Marshall H. Saville, "The Discovery of Yucatan in 1517 by Francisco Hernandez de Cordoba", en *Geographical Review*, 6:5, Nov., 1918, pp. 436-448.

[6] Sergio Méndez Arceo, "Documentos inéditos que ilustran los orígenes de los obispados Carolense (1519), Tierra Florida (1520) y Yucatán (1561)", *Revista de Historia de América,* núm. 9, Agosto de 1940, pp. 31-61.

hizo notar que para asegurar el enclave hispano era indispensable el nombramiento de un prelado, y con tal fin envió a su capellán, Benito Martínez. El 13 de noviembre, en Zaragoza, se dictó la capitulación para la ocupación y se solicitó inmediatamente a León X que erigiese una diócesis en aquellas regiones, la que fue denominada Carolense, asignada más tarde por Clemente VII, por petición del emperador, a Tlaxcala. Aunque se ha señalado que la concesión por la que se constituyó, con la inicial advocación a Santa María de los Remedios, se estableció el 19 de enero de 1519 (IX calendas febrero, 1518), en Cozumel-Yucatán, mediante la bula *Sacris apostolatus ministerio*,[7] su erección había sido firmada por León X, el 24 de enero de 1518.[8]

El hecho más importante es que, si bien la Corona podía proponer a los obispos a la Santa Sede con la casi certeza de su consagración, la asignación de su territorio no competía en principio de sus atribuciones. Desde el siglo XI, por tradición y derecho de la Iglesia, la Santa Sede había sido la única que podía fijar o modificar los límites de los obispados, las arquidiócesis y por lo tanto de las provincias eclesiásticas. La Corona intentó hacerse de esa facultad. Fernando el Católico

[7] Al respecto Méndez Arceo, "Documentos inéditos…", pp. 39-41, escribió: "Aún no conocemos la fecha exacta, ni el tenor de la cédula real con que Carlos V suplicó de León X la erección de ese obispado; pero tiene que haber sido expedida entre agosto y diciembre de 1518 […]. El Papa León X debió manifestar su beneplácito al embajador, pues el Cardenal Lorenzo Pucci, pariente, paisano y confidente del Papa, fue encargado de hacer la proposición en el Consistorio secreto del 10 de enero de 1519. Este día, ante la augusta asamblea, hizo relación del descubrimiento de Yucatán, aunque con tan escasas noticias, que el Papa y los Cardenales decidieron informarse más ampliamente con el Embajador. El lunes 24 de enero, después de que se había hablado de la reciente muerte del Emperador Maximiliano, el mismo Cardenal Pucci propuso nuevamente a los Cardenales y al Papa la erección de la diócesis Carolense en la isla o continente (pues aún es incierto) llamado Yucatán, descubierto por Pedro Arias, jefe de una armada enviada por don Fernando antes de morir. Propuso también para sede episcopal una población que construyó el mismo Pedro Arias a orillas del mar, con su iglesia parroquial bajo la advocación de Santa María de los Remedios. El Rey Carlos, digno sucesor de don Fernando, habiéndose enterado de que dicha Isla ha sido bastante explorada y de que sus habitantes son hombres racionales fáciles de convertir a la Santa Fe, hace esa súplica y desea que la ciudad y la diócesis se llamen Carolense por su nombre. El Papa, después de deliberar con los Cardenales, accedió a tan justa petición y elevó a ciudad el lugar citado, a Catedral la parroquia, a diócesis la provincia que señale Carlos V, a quien reserva hereditariamente el derecho de presentar persona idónea para la dignidad episcopal, dentro del año de vacante; el obispo se llamará Carolense, lo faculta para erigir dignidades y beneficios y disponer lo conveniente para el culto, le encarga la conversión e instrucción de los bárbaros y la administración de los sacramentos a todos los fieles. Con las bulas correspondientes proveyó también obispo en la persona de Fray Julián Garcés O. P."

[8] Francisco Morales Valerio, "México: La Iglesia…", p. 92.

la solicitó el 13 de septiembre de 1509, con la petición de la fundación de las tres primeras diócesis en La Española, pero en este asunto no tuvo confirmación. Lo intentó nuevamente el 26 de junio de 1513, sin respuesta. Sin embargo, la práctica confirmaría que no había otra posibilidad, porque el conocimiento territorial provenía del avance de la invasión. Así, la Santa Sede otorgó la facultad de proponer los límites diocesanos a la Corona, conforme la práctica lo hiciese necesario.[9]

La fundación del obispado Carolense

El obispado Carolense fue la segunda diócesis promulgada en tierra firme el 9 de septiembre de 1513, después de Santa María de la Antigua del Darién. Sobre esta erección se ha escrito sin duda lo suficiente para esclarecer los orígenes, como parte del proceso constitutivo de la diócesis de Tlaxcala, con el tiempo denominada de Tlaxcala-Puebla y décadas después simplemente como de la de Puebla de los Ángeles. Aunque también cabe mencionar que se ha reclamado como antecedente y origen de las diócesis de Yucatán y Tabasco, y formalmente se le ha considerado como un obispado propio en sí mismo, de breve existencia, cuya designación se otorgó entre 1518-1519 y su término entre 1525-1526.[10] Para el objetivo de este trabajo nos basamos en la documentación que al respecto se ha conservado en el Archivo General de Indias y en otras recopilaciones.[11] Diversos autores han tratado esta documentación so-

[9] Antonio García y García, "La organización territorial…", p. 144.

[10] Sobre este tópico señala la Catholic-Hierarchy.org que diócesis Carolense se estableció en Yucatán como lugar geográfico, el 27 de enero de 1518, fecha que varía de acuerdo con otros autores y recopilaciones documentales. Asienta que su único obispo fue fray Julián Garcés, O.P., que fue propiamente nombrado el 24 de enero de 1519 y como tal hasta el 13 de octubre de 1525, cuando da por terminada esta diócesis, y Garcés fue considerado como obispo de Tlaxcala. http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dc029.html consultado 20 de septiembre 2021.

[11] Se citan al respecto dos referencias, pero del mismo documento, en Archivo General de Indias. La primera es: Archivo General de Indias (en adelante AGI), Patronato, 1, N.18, fecha creación: 1526-12-01 con *Identificación atribuida*: "Erección de la iglesia y obispado de Tlaxcala". Cuyo descriptor de alcance y contenido es "Testimonio suscrito por el notario apostólico Cristóbal Peregrina de la erección de la iglesia y obispado de Tlaxcala por don fray Julián Garcés, en virtud de una bula del papa León X de 24 de enero de 1519 y otra de Clemente VII dada en Roma el 13 de octubre de 1525 sobre la ubicación de la catedral en el pueblo que el señor Carlos V y su obispo juzgaren conveniente. Granada, 1 de diciembre de 1526. Hay también una declaración de fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, sobre los límites de su obispado. Granada, 17 de septiembre de 1526", pero esta referencia la liga a una segunda con la digitalización completa. AGI, MP-BULAS_BREVES,12,

bre el obispado Carolense, con pequeñas diferencias en cuanto a las fechas.[12] Por lo que nuestro objetivo aquí es el de proponer ciertos puntos interpretativos y posteriormente señalar algunos hitos, en el siglo XVI que llevarían a la fijación de límites espaciales concretos.

La erección del primer obispado en la Nueva España fue más que un simple traslado de una institución a América y muestra la complejidad del movimiento de conquista, ocupación y organización territorial. Aunque se preservaron muchos poblados originales y se crearon algunos, se les asignaron una función y organización adecuadas a los fines del naciente gobierno colonial. De hecho, se "produjo" un nuevo espacio para ello.[13]

---

por las bulas y breves que contiene prácticamente con el mismo descriptor, cuyo texto en su mayoría está en latín. En su parte principal esta documentación ha sido publicada en una edición bilingüe en Justino Cortés (director), *Antología Conmemorativa. 450 aniversario de la erección de la Arquidiócesis de Puebla.* Puebla, Curia diocesana de Puebla, Impresos ELITE, 1977, pp. 27-40, que transcribe del latín al castellano las bulas que al respecto había retomado Francisco Antonio Lorenzana, y cuya traducción al castellano se hizo, además de Justino Cortés, por el canónigo Moisés Oropeza. En la medida de nuestras posibilidades hemos contrastado que ambos textos, el de MP-BULAS_BREVES,12 y el de este impreso bilingüe. Es la transcripción de Cortés y Oropeza en la que en gran parte nos basamos para esta versión. Aunque cuanto nos fue posible acudimos a los originales disponibles en el AGI.

[12] Hay varios trabajos sobre las bulas que dieron el origen de la diócesis de Tlaxcala. Nosotros solamente nos referiremos a unos cuantos. Una reproducción se publicó en "Las bulas de erección de la diócesis de Tlaxcala, llamada Carolense, hoy [1769] Puebla de Los Ángeles", que fueron editadas como un anexo de *Concilios provinciales, primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el illmo. y rmo. señor D. Fr. Alonzo de Montúfar en los años de 1555 y 1565: dalos a luz el illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta santa metropolitana iglesia*, México, Imprenta del Superior Gobierno, de Joseph Antonio de Hogal, 1769, pp. 227-240, en latín. Sin duda el estudio base ha sido el artículo de Sergio Méndez Arceo, "Documentos inéditos…". Se deben mencionar las puntuales referencias que hace en las primeras páginas de Ernesto de la Torre Villar, "Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 3, 1970, pp.173-234; el trabajo minucioso de Jesús Joel Peña Espinosa, "Génesis de una ciudad episcopal: disputa por la sede del obispado de Tlaxcala-Puebla", en *Historia desconocida. Una aportación de la Iglesia en México. Libro anual 2008 de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A. C.*, México, Minos Tercer Milenio, 2008, pp. 27-61; y Enrique Dussel, *Algunas cortas biografías de obispos ejemplares del siglo XVI. El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620,* México, Centro de Reflexión Teológica Editorial, 1979, http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131111137/10bios.pdf, Biografías extraídas de *El episcopado hispanoamericano* (Cuernavaca CIDOC, vols. IV-VI, 1970-1971), 283-288. Consultado 20 de julio de 2021.

[13] La conceptualización de que el espacio es producido, y no simplemente organizado, ha sido planteada por Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2016. Nos parece bastante pertinente para entender el establecimiento de un nuevo gobierno sobre el territorio, la creación de ciudades y jurisdicciones y el ensamblaje territorial que implicó la dominación hispana.

Sobre las fuentes podemos señalar que parte de la documentación en que nos hemos centrado corresponde a un legajo en piel de becerro que contiene varias anotaciones a su exterior. En la cubierta principal está colocado como cabecera "1525" seguido del título "Erección" y subtitulado "Copia autorizada para las bulas de erección de la iglesia de Yucatán por los pontífices León X año 1518 y Clemente 7º año 1525". En otra parte, de forma lateral se anotó en la cubierta posterior "La erección de la iglesia de Tlaxcala Yucatán [tachadas estas locaciones en el original] y colocada en su parte superior simplemente <<Tlaxcala>> que vino entre los despachos de la visita que envió el obpo [obispo] al visitador don Ju[an] de Ovando",[14] por lo que se deduce que esta última anotación fue c.1567, finalmente presentada cuando Juan de Ovando fue nombrado visitador del Consejo de Indias.[15] Por lo que este legajo sólo puede explicarse a partir de la recopilación que se llevó a cabo en la época de pre-ovandina pero cuyo final destinatario sería el visitador. Es por ello por lo que el expediente no es una simple compilación de bulas sino una compleja unidad documental con un informe y correspondencia de Fray Julián Garcés con la Santa Sede.

Antes de la delimitación del obispado Carolense, de esta documentación se deduce[16] que el rey ya había presentado, con éxito, a Fr. Julián Garcés O.P. como un mitrado sin un claro territorio fijado de antemano. En este corpus documental está asentado que se debía fijar la sede en una ciudad que debería ser denominada Carolina, pero que jamás se fundó. Se trató en un principio de un obispado en *tierra incógnita*.

Como ha sintetizado De la Torre del Villar,[17] la delimitación de los límites territoriales del obispado que debió dictar el rey Carlos

[14] En todas las citas hemos modernizado la transcripción. Excepto en aquellas donde se citan pueblos o locaciones de las cuales no sabemos si su localización se conservó exactamente como la actual y corresponden al mismo poblado. Como, por ejemplo, en algunos casos se cita "Tascala", en una época en la cual no podemos asegurar que, para la fecha indicada, corresponda al emplazamiento de la actual ciudad de Tlaxcala. Lo mismo corresponde a los poblados citados en los Anexos.

[15] Sobre la gran importancia de Ovando y su labor, véase Leticia Pérez Puente, "La reforma regia para el gobierno eclesiástico de las Indias. El libro 'de la gobernación espiritual' de Juan de Ovando", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, pp. 47-76.

[16] Véase la recopilación documental de Justino Cortés, *Antología conmemorativa*…, pp. 27-40.

[17] Ernesto de la Torre del Villar, "Erección de…", pp. 2-3.

V, y la toma de posesión de Garcés, no se llevó a cabo dadas las guerras de comunidades (1519-1521), la inestabilidad de la empresa de la conquista, por la preeminencia de Cortés sobre Velázquez, que avanzó rápidamente por el centro de México, un territorio de mayor atractivo para su conquista, y el carácter desconocido de los alcances de la nueva tierra adjudicada. Pero una vez que se tuvieron los elementos fundamentales, principalmente después de la caída de Tenochtitlan, se consideró la necesidad de la translación de la sede a Tlaxcala. Para entonces la guerra de los comuneros había terminado y Garcés que había sido provisto como obispo de esa diócesis. Carlos V obtuvo el beneplácito del traslado de la diócesis al centro de la provincia invadida, el 13 de octubre de 1525 mediante la bula *Devotionis tuae probata sinceritas*. Con ello logró la convalidación de los límites propuestos el 19 de septiembre de 1526, expedida en Granada. La diócesis se definió principalmente por pertenecer a la Provincia que se conocía como Tlaxcalteche, e incluía San Juan de Ulúa. Colindaba, según la narración, con aguas hasta llegar a Matlatla, la Villa Rica de la Veracruz y la Villa de Medellín, con todo lo de Tabasco y dende el Río Grijalva hasta llegar a Chiapas. Garcés partió de España a ocupar la mitra el año de 1527. La sede estuvo a partir de su llegada en Tlaxcala hasta el año de 1539 que se trasladó a Puebla, aunque sólo en el papel pues, de hecho, como después se menciona, no se hizo oficial hasta 1543, y sólo hasta 1547 llegó a Puebla propiamente su obispo, el franciscano fray Martín Sarmiento de Ojacastro. Sin embargo, fue tal la ambigüedad que en este periodo pervivió, que en ocasiones se le continuó denominando –hasta 1525– de Yucatán y Santa María de los Remedios. Aunque en un principio hubo la idea de que la extensión obtenida en un principio incluía Tenochtitlan y su provincia, para 1527 había ya la clara decisión de constituir ahí otro obispado, el de México, y destinado a ser el principal. En ese año, presentó a fray Juan de Zumárraga el obispado de México, quien fue nombrado por Clemente VII en esa calidad hasta el 2 de septiembre de 1530 y consagrado en 1533.[18]

[18] Existen muchos y variados estudios sobre la erección del obispado de México y su cabildo. Solo citaremos aquí el de José Gabino Castillo Flores, *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2018, que contiene una amplia bibliografía al respecto. Conforme a Sergio Méndez Arceo, "Documentos inéditos…", pp.42-43, señala: "El 19 de agosto de 1524 el Emperador envió una carta a Su Santidad Clemente VII para que le concediese la facultad de mudar el sitio de la diócesis erigida por su antecesor. Con esta carta debió ir otra de fray Julián Garcés, porque el Papa

El corpus documental, un informe territorial: la luz de la verdad

Si bien la fundación del obispado Carolense, sus inciertos límites, su traslado a la zona central de la Nueva España, son conocidas, el carácter de informe[19] de este corpus documental se aprecia porque este expediente abre con una declaración introductoria de fray Julián Garcés a los documentos relativos a la erección y no se formó como una simple bulario o un intercambio entre peticiones del rey al papa y su concesión.

Si analizamos la documentación, resulta que la reunión documental da cuenta de la política y vaivenes en la conformación jurisdiccional eclesiástica derivada de los alcances y trayectoria de la Conquista. Del informe de Garcés, en las comunicaciones con la Santa Sede, se concluye que la Corona concibió su intromisión en Indias como parte del movimiento expansivo de la conformación territorial derivada de la expulsión de los moros en 1492.[20]

En la declaración introductoria, Garcés transmitió las circunstancias en que esta expansión motivó un movimiento armado, el cual buscó, en nuevos territorios, esparcir la *luz de la verdad*.[21] Este impulso era concebido como el primer movimiento de la constitución territorial derivada de la concepción hispano-cristiana que le daba sentido y unidad a sus acciones. Describe cómo Carlos V, electo emperador,

---

intituló la bula *Devotionis tuae* como respuesta a su petición. Mas antes de ésta expidió el Papa otra bula o un breve trasladando la diócesis erigida en Yucatán al lugar que señalase el Emperador; mas hubo que suplicar de nuevo al Papa, porque no había iglesia en Yucatán, se trataba de la que se debía erigir en Yucatán. Esta última súplica data del 15 de julio de 1525, y tuvo por respuesta inmediata la bula *Devotionis tuae* del 13 de octubre de ese mismo año; por ella, puesto que los límites de la diócesis Carolense no habían sido asignados por no haber cristianos y se quiere darle por límites y sede Tenuxtitlán y su Territorio en la provincia descubierta más tarde, la Nueva España el Papa trasladó la sede y el territorio de esa primera diócesis a la meseta central de la nueva conquista, dejando su delimitación al arbitrio del Emperador. Carlos V expidió en virtud de esa delegación *ad casum* su cédula de delimitación el 26 de septiembre de 1526 incluyendo la provincia de Tlascaltleche, S. Juan de Ulúa hasta llegar a Matlata, con todo lo de Tabasco, y desde el Río de Grijalva hasta llegar a Chiapas. En la misma ciudad de Granada firmó ante notario su auto de erección el Obispo Carolense de Tlaxcala Fr. Julián Garcés, cuyo original contiene una nota autógrafa firmada por él y por el secretario Sámano el 1 4 de diciembre de 1526. Así quedó constituido el obispado de Tlaxcala, hoy de Puebla".

[19] AGI, MP-BULAS_BREVES,12, y Cortés, 1977.

[20] Sobre el proceso de cómo se concibió formalmente la asimilación años después de "infieles a gentiles", véase el capítulo de Pilar Martínez López-Cano, en este mismo volumen.

[21] Con respecto a la acción pragmática sin distinción entre conquistar y evangelizar, en llevar la luz de la verdad desde el momento de la ocupación, véase el capítulo de Leticia Pérez Puente en este mismo libro.

motivado por el amor divino y la propagación de la fe, decidió "arrebatar" no pocos de sus reinos a los "infieles"; y este primer momento militar fue descrito como el principio de la expansión de la verdad, el inicio de la extensión de la fe. De hecho, en este mismo sentido de continuidad narrativa, en la bula de Clemente VII (1525), señala que Yucatán "fue arrebatada del poder de los infieles" por los ejércitos españoles victoriosos. El inicio inherentemente implicó el desplazamiento de toda creencia diferente a la cristina, y fue el primer paso para la constitución de una constante expansión de la propiedad y gobierno donde se impusiera la conversión de los pobladores y habitantes "al verdadero culto". En la documentación que explica el origen de la jurisdicción de este obispado, se describe la trayectoria de Hernán Cortés, que, "con una armada equipada y óptimamente adiestrada", inició una nueva incorporación continental al llegar a San Juan de Ulúa.[22] Llegó así con estos propósitos a la toma de Tenochtitlan y aunque estableció en su trayectoria de conquista iglesias y monasterios, no logró el establecimiento de un obispado.[23]

A instancias de Garcés, se extendió la inicial diócesis Carolense a la provincia de Tlaxcala, en reconocimiento por su alianza para la invasión, pero para ello tendría que disponerse de un asentamiento, de una edificación formal que pudiese acoger una sede, un enclave que tuvie-

[22] La historiografía ha remarcado que la llegada de los españoles solo inscribió unas nuevas relaciones de alianza con y entre grupos internos que lograron vencer a los mexicas. Dentro del reconocimiento de este hecho hay también concepciones diversas, véase, por ejemplo, Federico Navarrete Linares, *¿Quién conquistó México?*, México, Debate, 2019; o Fernando Cervantes, *Conquistadores: una historia diferente,* Madrid, Turner, 2021.

[23] Por itinerario de conquista llevado a cabo casi independientemente por Cortés y por el equipamiento de eclesiásticos que llevaba consigo, *ad hoc* a sus intenciones, sin la posibilidad de una jurisdicción que pudiera ser diferente de sus propósitos, "Hernán Cortés estaba convencido de que las personas indicadas para la evangelización no eran los clérigos seculares, sino los religiosos. Por ello llega a proponer el cambio de la jerarquía tradicional de la vieja cristiandad por la formada de miembros de las Órdenes mendicantes, entre cuyos miembros habría que escoger los obispos. Sugería asimismo la supresión de los canónigos y otras estructuras diocesanas, que en la Nueva España resultaban gravosas y de escasa eficacia. Carlos V desestimó la sugerencia de Cortés. Pero Felipe II, años más tarde, la consideró acertada y se la propuso al Papa, que la rechazó. En realidad, se conservó la jerarquía tradicional de la Iglesia, pero aun esto quedó mitigado por el hecho de que la mayoría de los obispos de América fueron captados entre los miembros de las principales familias religiosas hasta mediados del siglo XVII. La Junta Magna de 1568 coincidía con la opinión de Felipe II en esta materia. En 1572, el monarca propuso al Papa que los canónigos fuesen regulares, es decir, miembros de las órdenes religiosas, basándose en el mejor ejemplo de los religiosos y en el menor costo de su manutención". Antonio García y García, "La organización territorial…", p. 145.

ra, por ello, el carácter de "Ciudad". Este emplazamiento, que fue en principio sólo una real orden, no se había logrado en Cozumel-Yucatán con la pretendida original ciudad Carolina. Simultáneamente se delegó al rey la determinación de sus límites.[24] En este proceso, anterior a la consolidación de Tlaxcala como un centro urbano, ocurrió el de la "Ciudad" de Puebla, presta a cumplir las funciones de sede episcopal.

De los límites inconmensurables del obispado Carolense al acompañamiento de la trayectoria de Hernán Cortés

Resulta interesante conocer el ideario de la primera diócesis novohispana a partir de las pretensiones de la original diócesis Carolina, es decir, antes de la decisión de desplazar los límites al centro de la provincia conquistada y hasta entonces desconocida.

Esta primera bula de León X, hace referencia a que Pedro Arias llegó a un lugar que era llamado Yucatán, que no se sabía si era isla o continente. La incorporación del espacio al dominio español implicaba darle un nombre y fijar la presencia de la Iglesia. De manera efectiva o efímera, esta intención era con este doble hecho de establecimiento socio-territorial, establecer una "ciudad", sustantivo frecuentemente utilizado cuando esta denominación estaba asociada a

[24] Véase "Declaración introductoria de fray Julián Garcés a los documentos relativos a la erección", en Justino Cortés, *Antología Conmemorativa…*, pp. 27-28, que además especifica: "Nuestro Señor el Papa Clemente VII, deseando acudir con caridad a esta necesidad tanto de la Provincia como de la Ciudad, ordenó crearse y erigirse en la Ciudad de Tlaxcala una Iglesia Catedral en atención a la súplica del mismo poderosísimo Rey Carlos, y de la Reina, y el mismo Carlos electo Emperador, y quiso que la Diócesis se llamase Carolense en honor del Invictísimo Carlos: y además, previo el consentimiento del mismo y de sus Reales Majestades, poniendo a Nos el antes nombrado Fray Julián Garcés como Obispo y Pastor de dicha Diócesis, determinó que fuesen fijados antes los límites de la misma, como se dispone en los Documentos que versan sobre la determinación de límites". Sobre el hecho que los límites siguieran la trayectoria de Cortés y no permanecieran en la original pretendida sede Cozumel-Yucatán y no se fundara ahí la Ciudad Carolense, Sergio Méndez Arceo, "Documentos inéditos…", pp.41-42, explica: "La embajada de Diego de Velázquez se retrasó lo suficiente para encontrarse en España el año de 1520 con los procuradores de Cortés. Martínez suspendió su viaje para hacerles frente. Las representaciones de la Villa Rica de la Veracruz impresionaron a la Corte que seguía con gran interés el avance de la conquista y la posibilidad de la evangelización. Por esto le anunciaron a Diego de Velázquez, "gobernador de las tierras de Coluacán y Cozumel" la próxima llegada del Obispo para que él, el Adelantado, señalase los límites de la diócesis, con tal de que la sede se asentase en la Villa Rica de la Veracruz, porque Su Santidad deseaba que estuviese habitada por el mayor número de cristianos".

la presencia de eclesiástica con las pretensiones de cumplir las funciones de una "parroquia" (así referida en las bulas) o de una "Ciudad" cuando se solicitaba que por su importancia ésta se erigiese en catedral o lugar cabecera desde el cual se esparciría una diócesis.

El estatuto de "ciudad" en cualquiera de estas modalidades obedecía a la calidad religiosa, concomitante al asentamiento. Naturalmente este hecho se hacía después de considerar si había población suficiente y de "entendimiento", es decir, un asentamiento que vivía, o tenía la misión de hacerlo, bajo las normas de policía cristiana. De esta manera, bajo la advocación de la Bienaventurada Virgen de los Remedios, en la orilla fundó una ciudad, con Iglesia parroquial con misma advocación. Y después, ya bajo el reinado del rey Carlos, se informó que tenía muchas leguas y hombres dotados de razón con tierra fértil, que "podían adherirse a la fe ortodoxa" con expectativas de expansión territorial hispana y establecimiento de otras ciudades. Así, con la certeza de que la conquista disiparía "las tinieblas del error[y] llevará la luz de la verdad de Cristo" a "una parte importante de la tierra o isla" pronto se diseminarían ciudades con el mismo carácter, y se establecerían en ellas iglesias parroquiales.

Con estos fundamentos, el establecimiento hispano primigenio español cumpliría la función de punto irradiante de la expansión. Y con esta función se le otorgaría a la ocupación llamada Carolense la "categoría de Ciudad", y se señaló que su "Iglesia, ya antes citada, se eleve a Catedral, bajo la advocación ya referida de Buena Ventura Virgen de los Remedios". De este modo, la bula erigió la diócesis en una tierra ignota, y otorgó la categoría de "Ciudad" carolina a un asentamiento jamás establecido como tal. Igualmente, lo asoció a una sola autoridad eclesiástica, el obispo, al que pronto debería de proveerse de un cabildo. De hecho, no se otorgaba en un sentido estricto a un religioso el gobierno de un territorio definido, sino que la diócesis se definió por la jurisdicción que podía alcanzar el dominio de dicho obispo. Por ello se le otorgaron las facultades al rey, para que, por medio del mitrado nombrado a propuesta de él mismo, tuviera la facultad de establecer los límites.

La bula de León X el 24 de enero de 1518, hace un preámbulo donde lo explica. Fue "a petición del rey y por consejo de los venerables hermanos", que se planteó erigir la villa o pueblo de la isla "en Ciudad que se llame Carolense" y a su parroquia en Catedral "*en fa-*

vor de un solo obispo",[25] es decir, de una jerarquía única que cumpliera la función de pastor, de guía de gobierno, "para que se predicara la palabra de Dios en la Iglesia fundada, Ciudad y sede de Diócesis para administrar en el territorio conquistado los sacramentos y otros medios espirituales. Ahí también se apuntó que los edificios de la Iglesia se levantaran "de manera que adquieran la estructura de una Iglesia Catedral", con dignidades, canonjías y prebendas y otros beneficios eclesiásticos, con cura de almas o sin ellas, y que se hiciera lo que conviniese al culto divino y la Sede, en el ejercicio de la "jurisdicción episcopal los privilegios, dignidad y gracias de las demás Catedrales y sus Prelados usan, tienen y gozan en España" actualmente o en su futuro. De tal manera que pueda exigir diezmos y primicias según derecho, menos oro, plata, gemas, y que se ajuste a los derechos episcopales y costumbres "a los demás Obispos de España".

Ratificó que daba "también a perpetuidad el derecho de Patronato y de presentar antes de un año, a causa de la lejanía del lugar, a una persona idónea, para la mencionada Iglesia, cuantas veces quede vacante", y la presentación la hará de este Obispo y Pastor, "el rey Carlos o quien funja como rey de Castilla y León". Como en el caso de otras, bulas terminó señalando el carácter absoluto y divino de la erección al acentuar que en absoluto era "lícito infringir o con temerario atrevimiento oponerse" a este documento, y que "si alguien osare temerariamente atentar contra esto, sepa que incurrirá en la indignación de Dios Omnipotente". Es decir, estableció un principio de autoridad terrenal y divino.[26]

Este mandamiento imponía un territorio, una sede, una jurisdicción y una autoridad de gobierno como parte integral de la ocupación. La insistencia de que el traslado fuese "como en España", cerraba la puerta a toda innovación en la naturaleza diferente de la diócesis en el Nuevo Mundo, como lo llegó a proponer Hernán Cortés, que le dio más importancia al clero regular –en la organización eclesiástica– por su importancia en la incorporación de nuevos territorios.

El inmanente carácter expansivo del cristianismo que estaba abocado a seguir los pasos de la incorporación territorial y a los conquistadores, fue sancionado por la bula de Clemente VII, *Devotio-*

[25] Bula "Sacri Aposttolatus Ministerio" de León X, reproducida en latín y castellano en Justino Cortés, *Antología Conmemorativa...*, p. 31. El subrayado es nuestro. El resto de los entrecomillados de la bula proceden de la misma fuente.

[26] Justino Cortés, *Antología Conmemorativa*, pp. 29-32.

nis Tuae Sinceritas, del 13 de octubre de 1525. Por medio de ella se menciona que se aceptó la propuesta de Garcés, donde solicitó que, para acrecentar el honor y decoro de su diócesis y de las "iglesias circunvecinas", y en virtud del testimonio prominente que se tenía conocimiento de una mayor dimensión de las tierras paganas, se tendría que prolongar con la exitosa trayectoria al centro conquistado por Hernán Cortés de tal manera que se extendiera "el culto divino a estas Iglesias" y que "la luz de la fe" siguiera la invasión hispana. Pero que una vez realizada esta primera labor de introducción de la cristiandad iniciada la toma militar, existía la necesidad de un segundo momento institucional; una etapa en la que fuesen "enseñados a la verdad cristiana", garantizado sólo por la organización diocesana. De ahí la necesidad de la extensión de los dominios y la prolongación de los límites del obispado, que buscaba consolidar el derrotero de la conquista, pero cuyos límites asignados, desde Yucatán hasta Tenochtitlan y Tlaxcala,[27] reflejan que la imaginación del territorio que incorporaban distaba mucho del entendimiento de las extensiones de una realidad espacial.

En la bula de Clemente VII se toca explícitamente el problema de los límites diocesanos y la idea que de ellos se tenía. Se señaló claramente que conforme los españoles avanzaron, lograron conquistar "otra ciudad denominada Tenuxtitlan, en cierta Provincia llamada Nueva España, y su distrito y confines", y que el rey Carlos tuvo "en cuenta el mayor decoro de la misma Iglesia Carolense, la mayor extensión de la Diócesis Carolense en la referida Provincia, y ciudad de Tenuxtitlan; o bien abarcando la misma ciudad de Tenuxtitlan, y su distrito y confines". Lo que resulta evidente es que se trató de una extensión a discreción del rey y en esta bula no se establecía que la nueva sede del obispado fuese Tenochtitlan, sino que la incluía en principio dentro de este primer obispado, como asentamiento, al igual que su provincia. De una manera muy general señaló que, si bien Garcés estaba facultado para ejercer las Letras Apostólicas en la Iglesia de la Bienaventurada Virgen de los Remedios, también ahora podía "ejercer como está consignado en la ciudad de Tenuxtitlan y su distrito u otros límites que estuviesen por señalarse". Por lo tanto se ordenó, por este mandamiento, nombrar a Garcés y a sus obispos siguientes, "no ya de la Bienaventurada Virgen María, sino de Tenuxtitlan y su distrito, o de

[27] Justino Cortés, *Antología Conmemorativa…*, p. 33

otros límites a determinarse, y podáis con libertad y licitud ser así tenidos y denominados a su Iglesia Carolense para formar la Diócesis". En este último enunciado se incluyó a Tenochtitlan, pero a su vez ya se planteaba en algunas referencias de esta bula, a la de erección del obispado de Tlaxcala.[28] Tal era la vaguedad e incertidumbre, que un año antes el rey había otorgado a Garcés la facultad de residir prácticamente en el lugar de la Nueva España que él eligiera.[29]

Posteriormente, el 9 de septiembre de 1526, con base en esta facultad, el rey hizo ya una delimitación definitiva, a la cual, si bien se siguió denominando adecuación de la "diócesis de Yucatán", fijaba definitivamente como su principal provincia la de Tlaxcala. Por ello muchas veces se toma este mandamiento como el asentamiento de la sede del obispado primero fundado en la Nueva España, en aquel *proyecto* ciudad de Tlaxcala dentro de su provincia. Aunque ciertas ambigüedades persistan en algunos nombres de esta delimitación diocesana:

> declaramos, y señalamos, y determinamos por límites de dicho Obispado de Yucatán, y Santa María de los Remedios, las Provincias, y Tierras siguientes: Primeramente, la Provincia de Tlaxcaltechle inclusive, y San Juan de Ulóa, que confina con Aguas vertientes, hasta llegar a Matlata inclusive, y la Villa Rica de la Vera-Cruz, y la Villa de Medellín, con todo lo de Tabasco, y dende el Rio de Grijalva, hasta llegar á Chiapa. Los cuales términos, y límites, y Provincias de suso declarados, queremos, y mandamos, que sean ahora, y de aquí adelante, cuanto nuestra merced, y voluntad fuere, habidos por términos, límites, y distrito de el dicho Obispado de Yucatán, y Santa María de los Remedios, lo cual todo, y cada cosa, y parte de ello el dicho R. P. D. Fr. Julián, y los Otros Obispos, que por tiempo fueren, durante esta nuestra voluntad, pueda usar, y ejercer el Oficio, y Jurisdicción de Obispo conforme a las Bulas de Su Santidad, reteniendo, y reservando, como retenemos, y reservamos en Nos, y en los nuestros Sucesores de la Corona Real de Castilla, poder, y facultad para mudar, variar, alterar, y revocar, quitando, ó añadiendo los límites, y términos, y distrito, que quisiéremos, ó por bien tuviere nos en el dicho Obispado, é Provincias de el, en todo, ó en parte, como viéremos, que más conviene al servicio de Dios, y nuestro. Y mandamos a nuestros Gobernador, ó Juez de Residencia,

[28] Véase, por ejemplo, http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dpuem.html consultado el 11 de mayo de 2021, donde se señala "Diocese of Tlaxcala (Puebla de los Ángeles); Latin Name; Tlaxclaensis seu Angelopolitana; Erected: 13 October 1525".

[29] Cédula de Felipe II al Duque de Sessa para que el dominico Julián Garcés pueda residir en otros puntos de la diócesis de Nueva España. Valladolid, 20 noviembre de 1524.

> que ahora es, ó por tiempo fuere de la Tierra, que luego con la parte de el dicho Obispo, ó con la Persona, que para ello nombrare, vaya poner, y ponga en los dichos términos, y límites, y distrito de el dicho Obispado, que de suso va declarado, marcos, y mojones de piedra notorios, y conocidos, que queden por la dicha Tierra por señales de los límites de el dicho Obispado. Dada en Granada á diez, y nueve días de el mes de Septiembre, año de el Nacimiento de nuestro Salvador Jesu Christo de mil, y quinientos, y veinte, y seis años. Lo cual todo, y cada cosa, y parte de ello, como de suso fe contiene, el dicho Fr. Julián por si, y por sus Sucesores, dijo, que consentía, y consintió. Yo El Rey.[30]

Tenochtitlan quedó fuera de esta nueva organización y para esos años se le tenía ya reservado un lugar diferente y central. Por otra parte, era evidente que la alta densidad poblacional en Tlaxcala, y la necesidad de recompensar su labor en la conquista, a la vez de acentuar la labor de ser parte de la organización territorial político-religiosa, hizo que la principal provincia del obispado Carolense fuese Tlaxcala y por ende su enclave capital. Tal como señala un documento, al parecer adjunto, del mismo año, donde se formalizó la aspiración de constituir la ciudad de Tlaxcala, con su catedral y cabildo.[31]

Un problema fundamental al que se enfrentaron los cabildos eclesiásticos recién formados en el Nuevo Mundo, era la obtención de sus rentas. En una real cédula del primero de diciembre de 1526, se abordó ese problema. Ahí se señaló que, como en algunas de esas diócesis no bastaban las rentas, se habían tenido que hacer supresiones de dignidades y canonjías en las catedrales hasta que las rentas alcanzasen. Esta vez no se quiso disminuir las posiciones en el cabildo de la catedral ni siquiera provisoriamente, pues no se quiso desestimar en lo más mínimo el cabildo de Tlaxcala. Así que se determinó que el arcedianato y una canonjía se conjuntaran por única ocasión en la persona del obispo. Esta no parece haber sido una adjudicación de Garcés sino una decisión real, pues quedó asentado que "se determinó por las Cesáreas, y Católicas Majestades de el Rey, é la Reyna, nuestros Señores, de anexar las Dignidades de Arcediano, y una Canonjía al Obispo de Yucatán, alias Carolense, en Nueva Hispania, como antes siempre se hizo á los primeros Obispos". Es posible que

[30] "Delimitación del territorio de Tlaxcala y fijación de la sede del obispado Carolense", reproducido en Justino Cortés, *Antología Conmemorativa*…, p. 36.

[31] "Ejecución canónica de estos documentos por Fray Julián Garcés" en Justino Cortés, *Antología Conmemorativa*…, pp. 36 ss.

se refiera este documento a un recurso ejecutado en algunas catedrales cuando recién se establecieron en Castilla. Hay que hacer notar que fray Julián Garcés llegó a la Nueva España hasta 1527[32] para tomar posesión de su Diócesis. Pero la pretendida ciudad de Tlaxcala aún era un proyecto no consolidado. Quizá ´por ello, aunque se erigió como la sede de la Catedral en la intención de la ciudad de Tlaxcala, bajo la advocación de "Santa María de la Purísima Concepción", Garcés continuó firmando como obispo Carolense, muy probablemente, hasta 1531.[33]

Lo que es también curioso de señalar es la primacía de la firma de Garcés en documentos tan tardíos como en 1529. En efecto, en una carta dirigida a la Corte, el 7 de agosto de ese año, figura primero la rúbrica de "Fray Julian. Episcupus Carolensis", antes que la de "Johannes de Zumárraga, electus de México".[34]

No abordaremos aquí las diferencias, tensiones y circunstancias que llevaron al asentamiento de la capital diocesana en la ciudad de Puebla, pues ya han sido estudiadas profusamente. Lo que queda claro es que el cabildo de la catedral de Tlaxcala dictó en septiembre un acta de sesión en el libro primero de cabildo en la ciudad de Puebla; y que para 1541 se expresó que una de las razones de facto de la traslación de la sede era que la ya Ciudad de Puebla de los Ángeles

[32] "Cambios de poblados prehispánicos a sitios nuevos, más accesibles, fueron frecuentes en la época de la posconquista, […] el traslado de la población tlaxcalteca, que se encontraba distribuida en torno de las cuatro cabeceras prehispánicas –Ocotelulco, Tepetícpac, Tizatlán y Quiahuiztlán–, en una zona de laderas y colinas al norte del río Zahuapan. La fundación hispana se realizó en un sitio nuevo. Es por ello, sin duda, que el traslado de la población a un sitio más adecuado y, por lo tanto, la fundación de la nueva ciudad tlaxcalteca", alrededor de mediados de la década de 1530s y hasta 1535 que se le da un escudo de armas. No es nuestro objetivo aquí cuando se comenzó a construir efectivamente la ciudad, y es probable que alguna mención más temprana se refiera propiamente a Ocotelulco. "La construcción del nuevo convento debió ocurrir entre 1530 y 1536, ya que alrededor de este último año los frailes menores dejaron definitivamente el establecimiento de Cuitlixco para instalarse en la incipiente construcción.". Los entrecomillados proceden de Cecilia Gutiérrez Arrióla, "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 71, 1997, pp. 5-36. Una caracterización del poblamiento de "La fundación de la ciudad de Tlaxcala" puede verse en Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*. México, FCE/CIESAS/Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2008, pp. 142 ss.

[33] Véase la firma de Garcés como obispo Carolense a finales de 1526. AGI, MP-BULAS_BREVES,12

[34] Joaquín García Icazbalceta, *Don fray de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México. Tomo IV*, México, Editorial Porrúa, 1947, pp. 99-102.

contaba con una sede "digna". Y por real cédula emitida en Valladolid el 6 de junio de 1543, se afirmó y ratificó plenamente que la ciudad de Puebla de los Ángeles era ya sede del obispado.[35]

Sobre la memoria que a finales de la era colonial tenía la catedral misma de Puebla, sobre su original asiento en Tlaxcala, el propio cabildo de Puebla en 1793 en un informe dado a la Corona la resumió la situación con estas palabras:

> Mas aunque esta Santa Iglesia se haya llamado Tlaxcalense, de los libros de su archivo nada consta sobre si la Iglesia matriz y silla Episcopal de este Obispado por algún tiempo se hubiese fijado en la ciudad de Tlaxcala, antes bien en estos mismos libros se lee que los primeros acuerdos y cabildos desde el primero que se tuvo en lunes 22 de septiembre de 1539 todos fueron celebrados en las casas episcopales de esta ciudad de Los Ángeles. Y aún en el cuarto Cabildo del 3 de octubre de ese mismo año, tratándose sobre la ciudad en que el prelado y el Cabildo debieran fijar su residencia, su ilustrísima dijo, que no podría verificarse ésta en la ciudad de Tlaxcala, con consideración aquí en dicha ciudad no había Iglesia, ni habitaciones cómodas para su ilustrísima, ni para los señores dignidades y canónigos, que así lo tenía ya conferido y aún acordado con el exe lentísimo señor don Antonio de Mendoza como virrey de esta Nueva España. Finalmente en estos libros de los primeros acuerdos está inserta una real cédula fecha en la Villa de Valladolid a seis días del mes de julio de 1543, en que su Alteza el Príncipe, demanda fijar la residencia, Iglesia y silla Episcopal en esta ciudad de Los Ángeles por habérsele representado por el prelado y Cabildo que en la de Tlaxcala no había ningún aparejo de Iglesia o disposiciones para levantarla; verificándose todo lo contrario en esta ciudad de Los Ángeles en que ya de hecho tenía una Iglesia de tres naves. En virtud de esta real orden quedaron revocadas las anteriores disposiciones relativas al establecimiento de la Iglesia catedral en la ciudad de Tlaxcala; y en cumplimiento de lo posteriormente mandado, en esta ciudad de Los Ángeles se erigió y levantó la primera y antigua Iglesia catedral dedicada a la Purísima e Inmaculada Concepción de María Santísima, recibiendo en ella el deán y Cabildo y los ilustrísimos prelados que han gobernado…[36]

[35] "Traslado definitivo de la diócesis carolense a la ciudad de Puebla de los Ángeles" y la "Cédula del Príncipe Gobernador", en Justino Cortes, *Antología Conmemorativa*…, p. 39.

[36] Informe girado al rey, 1794. Copia Archivo General de Notarías del Estado de Puebla. Consultado en la sede del Archivo del Gobierno del Estado en el ex hospital de san Pedro, l. Indiferente Judicial.

Del imaginario a la realidad. De mojones y territorio

Como señalaron las bulas, la facultad de delimitar el territorio del obispado fue una de las atribuciones que por cuestiones *sui generis* se concedió al rey, dadas las condiciones en que se presentó el avance y la ocupación territorial. Las referencias dadas fueron cambiantes, plásticas para moldearse a la conquista y la creación de un nuevo territorio que partió de los antiguos asentamientos.[37] No obstante, se había manifestado en las determinaciones la necesidad de señalar límites precisos y marcas territoriales por medio de "mojones" o puntos de referencia claves que indicaran los límites del obispado. En 1534 se hizo clara referencia a la división diocesana de la Nueva España, pero el documento más preciso que hemos encontrado al respecto es de mediados del siglo XVI, cuando se presentaron disputas territoriales entre los obispados limítrofes de Puebla, el de México y, sobre todo, el de Oaxaca. El obispado de Chiapas fue desmembrado del de Tlaxcala-Puebla y se erigiría en 1539.

En 1548 el cabildo de la catedral de Puebla encomendó a Yñigo López de Mondragón, en nombre del obispo, déan y cabildo de la Iglesia Catedral del obispado de Tlaxcala, se dirigieran al Consejo de

[37] Zumárraga se dirigió a Carlos V, en nombre de los obispos, para tratar de varios asuntos. Entre ellos, que el territorio conquistado, tal como estaba configurado, era casi imposible de gobernar, por lo que habría prácticamente que reorganizar los asentamientos y producir nuevas configuraciones territoriales. "Son tantas [las personas de los pueblos originarios] que no se pueden numerar, y hubieran hecho más [los religiosos] sino hubiera gran estorbo para esta tan santa obra de esta conversión, y es por lo que no ha habido más cristiandad de la que hay estar estos naturales derramados en sus habitaciones y tan lejos unos de otros que no se pueden juntar como los religiosos querían, parécenos *conviene, para que se amplíe y se dilate nuestra santa fe católica y que estos naturales más en ella aprovechasen ser necesario la policía humana en ellos para que sea camino y medio de darles a conocer la divina, y que vuestra majestad debería de mandar se diese orden como ellos la tuviesen a modo y manera de españoles y naciones cristianas* viviendo juntos en pueblos en orden de sus calles y plazas concertadamente y que esto nuestro visorey y gobernadores de estas partes tuviesen especial cuidado de esa manera los prelados podrían tener más conocimiento de las cosas de estos naturales y serían y sabrían la manera mejor que con ellos se podría tener para su bien y doctrina". f1rv-2f, de Biblioteca Nacional de Madrid (en adelante BNM) "Memorial dirigido por los obispos de Nueva España a Carlos V, en que se trata del estado de las diócesis y reformas que en ellas debían introducirse" [Manuscrito], México, 4 de diciembre de 1537, MSS/19697/14. La transcripción se ha modernizado y los subrayados con nuestros. Lo que proponían, al igual que las autoridades reales lo harán, es crear una nueva forma en que la sociedad fuese organizada, su territorio y sus vínculos al que fueran adscritos. Lo que se ha llamado el *socius de inscripción social*. Sobre el uso de este concepto, véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia,* Madrid, Paidós, 2005, *passim*.

Indias, para plantear la demanda que hasta entonces no se habían señalado las quince leguas que pertenecían a la jurisdicción del obispado, como se había hecho con las otras diócesis de esa tierra. Y apuntó que, a falta de esta formalización, sufría ese cabildo el daño de no tener diezmos suficientes para sustentarse. Por lo que suplicaba se delimitaran las cercanías de los pueblos fuera de las quince leguas, o como a la merced del rey le pareciere, lo que da a entender que se podría solicitar en determinados casos una extensión mayor.[38] Una vez presentada al virrey, Antonio de Mendoza, se delimitaron claramente dos bloques de límites de mojones o pueblos. El primero de ellos contenía diecinueve poblados (véase el Anexo I).

Pero, de hecho, el problema de que se deberían de designar límites más precisos a los obispados había sido planteado antes, a iniciativa de varios obispos que, en 1537, se dirigieron al rey para, entre otras cosas, plantearle:

> Suplicamos a vuestra majestad tenga por bien mandar a su visorey que de nuevo vea los límites hechos por mandado de vuestra majestad por el audiencia real e vistos de cada obispado la tierra y pueblos que más le convienen por cercanía y los que viere y señalar los declare lugar por lugar porque con los límites hechos tenemos mucha confusión sería bien dar a cada obispo su término redondo, porque vemos que el obispado de México siendo el principal de estas tierras recibe detrimento

[38] La real cédula fue dictada en Segovia el 25 de junio de 1548. AGN, Mercedes, T 3, ff. 159-163, reproducida en Áurea Commons de la Rosa, *Geohistoria de las divisiones territoriales del Estado de Puebla (1519-1970)*, México, UNAM, Instituto de Geografía, 1971, pp. 30-31. Las delimitaciones corresponden a esta misma fuente. Como se trata de poblados del siglo XVI, no tenemos la certeza que su emplazamiento sea el mismo que consolidó en décadas posteriores. Hemos optado en estos casos por modernizar la transcripción original. Habría que añadir que la delimitación de "legua itinerante" era bastante ambigua al referirse en lo que la distancia recorrida en un lapso, por lo general en una hora de camino. Por otra parte, como se enlista, hubo poblados que excedieron el límite señalado, pero que fueron confirmados por el virrey Mendoza al año siguiente. En esa misma oportunidad Mendoza señaló que algunos poblados que podrían pertenecer al obispado de Puebla ya habían sido cedidos al de México, sin que se pudieren hacer cambios. Quizá por ello mismo no hubo inconveniente en que otros poblados de la diócesis de Tlaxcala excedieron las supuestas quince leguas. Eso se sugiere cuando se señaló, al respecto de los poblados asignados al obispado de Puebla, que "no embargante que algunos mojones exceden de las quince leguas que se habían de señalar al dicho Obispado, porque esta demasía se la señaló en equivalencia, que hacia el Obispado de esta ciudad de México no se le pudieron señalar las quince leguas de su Obispado, por estar ya dado y señalado su distrito al de México". Firmado por Mendoza 12 de noviembre de 1549. Supuestamente estos pueblos eran deslindados en línea recta y comprendían a sus sujetos.

> mucho en estar adjudicado al obispado de Tascala a la ciudad de los Ángeles y Guaxucingo, Chelula y Tepeaca que parte de ello es dentro de los límites de las quince lenguas o lo otro dista poco, que para el obispo venidero se remediase y se volviese a México.[39]

[39] BNM, MSS/19697/14, 4 de diciembre 1537. El escrito lo firmaron en realidad sólo tres obispos, fray Juan de Zumárraga, de México, el obispo de Antequera, Juan de Zárate y el de Guatemala, Francisco Marroquín Hurtado. Además, en esta petición señalaron: la urgencia de enviar más religiosos para la evangelización que fuesen de buen ejemplo, y que, dado que, si el diezmo no se establecía entre los naturales, serán los clérigos muy pocos. En particular solicitaron que en cada cabildo catedral se enviaran, entre las dignidades, al menos un teólogo y un canonista. Sugirieron "que a todos los que han de venir se buscase un modo de les cerrar la puerta para se volver porque lo que más destruye a esta tierra es que las personas eclesiásticas y seglares no tienen otro fin sino buscar modo para hacerse ricos y volver a Castilla" (f. 2v) En otro orden más particular a sus facultades propusieron los obispos pudiesen nombrar inmediata pero provisoriamente a las vacantes de su cabildo, pues tardaba mucho la posesión desde el conocimiento y nombramiento que hace el rey hasta la nueva ocupación del oficio. Se congratularon que por la erección de la catedral de México no hubiera rectores en las iglesias "sino que los curas sean puestos por el prelado", y lo mismo se hiciera en otras diócesis y que con ello, los rectores no se llevarían parte de las obvenciones. Acusan que sería insólito que se fundasen catedrales sin diezmos, pero que también sería muy pesado a los indios imponerlos cuando están ya dando tributo. Sin embargo, para que la costumbre no falte y no sea difícil imponerlo después, propusieron que se cobrara medio diezmo a los indios, como parte de su deber ante Dios "por haberlos criado y redimido" (f. 3v), para que de esta contribución "se adornasen sus templos y se sustentasen los ministros que conviene tener para los adoctrinar, enseñar y administrar los santos sacramentos". Apuntaron que los religiosos no bastaban, pues era necesaria la jurisdicción diocesana. Le suplicaron al rey "que no les consienta tener tres o cuatro monasterios [a los religiosos] dentro de cuatro leguas y que haya siete dentro de una jornada porque en razón de mirar más a la necesidad y obligación que a su consolación que dicen que tienen en estar así juntos cinco o seis monasterios donde bastarían dos que podrían visitar en toda aquella comarca y porque pongamos por ejemplo, estando los religiosos de la orden de Santo Domingo en Acapistla se pusieron los agustinos en Ocuituco a legua y media y por lo cual desampararon los padres de Santo Domingo el monasterio de Acapistla y luego sin ninguna licencia de su autoridad los agustinos lo poblaron y donde a otra legua y media tomaron otro sitio y fundaron suntuoso monasterio estando a dos leguas en Guatepepeque los padres de Santo Domingo, y donde en poca más distancia otros dos monasterios para se estorbarlos los unos a los otros y poner a los indios en opiniones y bandos, suplicamos a vuestra majestad lo mande remediar y no les dé tanto lugar ni consienta tener tanta autoridad pues es razonable que ellos las tengan de los obispos, y en lo que es de derecho. Y cuanto a la administración de los sacramentos no menosprecien y tengan en tan poco nuestros mandamientos y estatutos" (f. 9v). Además, dijeron que los religiosos usaban dispensas diciendo que tienen más autoridad que los obispos. E incluso "diciendo a los indios que no nos reciban en sus pueblos y a nuestros visitadores que los mandarán en cepo y otras cosas" (ff. 8v-9). Suplicaron que no hubiera clérigos exentos de jurisdicción espiritual, pues tienen medios para hacer mal, lo que era escandaloso a los naturales, en especial que había la experiencia que los clérigos exentos por los comisarios de Cruzada "por tener indias y estar amancebados y entender en tratos de mercaderías ilícitas" que habían causado desasosiego. Citaron el caso del clérigo Francisco Alegrías, persona de no

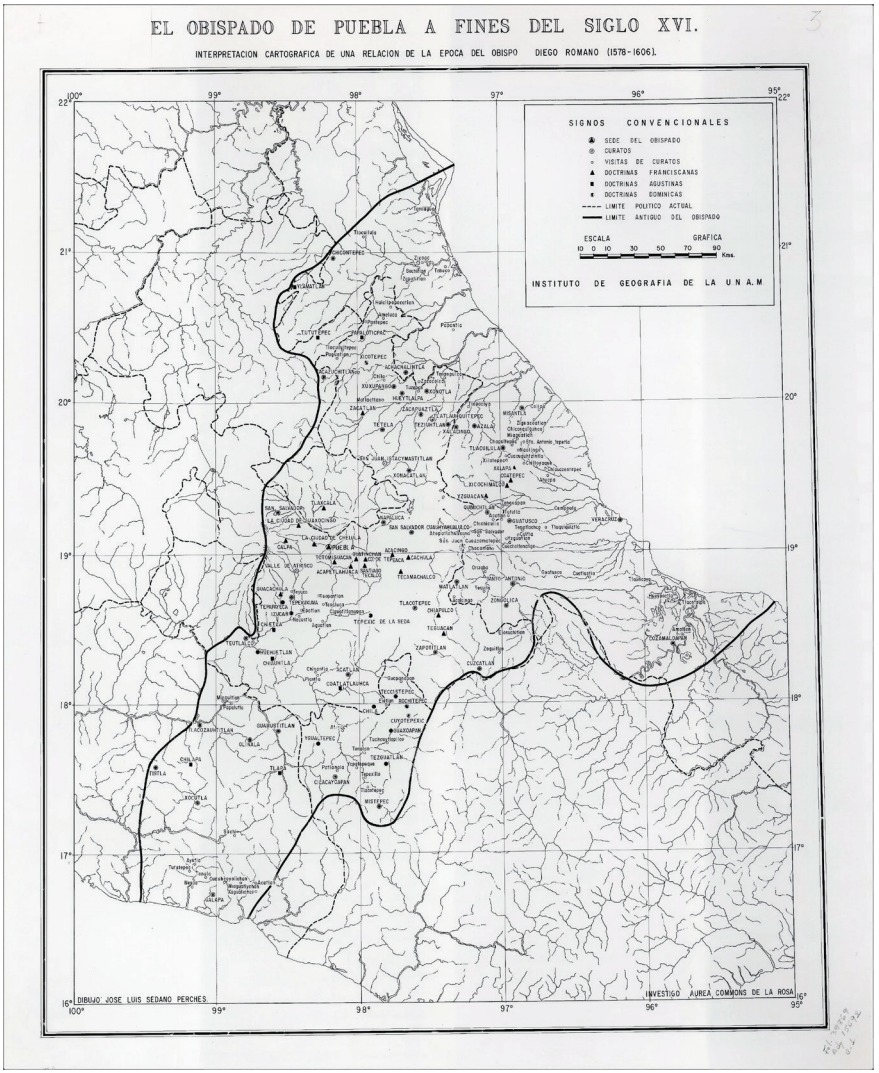
Como en algunos casos resultaba inminente la posibilidad de un conflicto, en una segunda asignación complementaria, en 1550 se citó a los que encomendaran las catedrales de México, Oaxaca y Puebla, antes de dictar estos límites suplementarios. Señaló Mendoza: "hice medir por línea recta los pueblos que convendrían encomendarse en las dichas cercanías. Por tanto, en cumplimiento de las dichas cédulas de S.M. hasta tanto que S.M. sea servido de proveer y mandar acerca de ello otra cosa, declaro y señalo por cercanías del dicho Obispado de Tlaxcala" otros pueblos que era indispensable asignar como pertenecientes a la diócesis (Anexo II).

Sin embargo, se realizó un informe recopilado por el obispo Diego Romano (mitrado en 1578-1606) denominado "Relación de pueblos cabeceras que hay en los pueblos cabeceras que hay en todo el distrito del obispado", girada por el obispo en su mandato, posiblemente c. 1581. Como ha apuntado O'Gorman, esta descripción retomó la información realizada *antes* del traslado de la silla episcopal a la ciudad de Puebla, pues colocó en el primer sitio la ciudad de Tlaxcala, refiriéndose a ella como "cabecera del obispado" y en el último ítem a la ciudad de Puebla junto a Atlixco. Esto último hizo pensar a O'Gorman que Romano la retomó de mediados del siglo XVI.[40]. Esta lista está contenida en el Anexo III. Y representada en el siguiente mapa, el cual hemos reproducido tal cual se dictó por Romano, no obstante la observación previa.

buen vivir y disoluta, y que adquirió dicho oficio para poder mejor ejercitar sus tratos y mercaderías y volver a su casa las dichas indias que el dicho obispo les había quitado "le ayudaron los comisarios oficiales estando encasillados en casa del tesorero de la Cruzada y porque otros clérigos prebendados en esta santa Iglesia de México procuran los dichos oficios para se exentar y no servir en ella como son obligados llevando renta" (f. 6v.). En otro punto, solicitaron que se funden más colegios donde se les enseñe a los hijos de los naturales el castellano ya que es la lengua por la que se les puede adoctrinar (f. 7). Al igual que los colegios, convenía fundar un convento de monjas donde se enseñara a las hijas de los naturales, pero para ello deben tener un edificio propio para ser recluidas y enseñadas con propiedad. (ff. 7v-8). Aunque muchas de estas propuestas no fueron aprobadas, en general muestran que era la época de las propuestas de los obispos y sus facultades.

[40] Edmundo O'Gorman, "Descripción geográfica del Distrito del Obispado de Tlaxcala. Mediados del siglo XVI" en *Boletín Del Archivo General De La Nación*, vol. 3, núm. 31, 1986,52-55. Recuperado a partir de https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/1551, consultado 11 de mayo 2021.

MAPA DEL OBISPADO DE PUEBLA, SIGLO XVI



Fuente: Áurea Commons de la Rosa, *Geohistoria de las divisiones...*, Mapa anexo.

Del análisis de las 138 cabeceras del obispado la ciudad de Puebla, muchas se hallaban en manos de regulares. Especialmente una media luna que abarcaba desde Tecamachalco hasta Huejotzingo. En

esta zona constituía toda una barrera que comprendía toda la provincia de Tlaxcala, paso obligado hacia la sierra norte, y que estaba prácticamente en manos de una orden, los franciscanos.

El panorama que se muestra es que la diócesis de Puebla era un amplio espacio con una morfología muy diversa. En ella concurrían una serie de factores singulares: era una zona densamente poblada por los indígenas en su meseta central, donde su sede por su cercanía ejerció una cometida importante en su gobierno, en la perspectiva de larga distancia, fue a su vez clave para el ensamblaje territorial de la Villa Rica de la Veracruz con la capital virreinal, conjuntamente el enclave de su capital episcopal con una temprana presencia española, la constituyó en la segunda ciudad en importancia de la Nueva España. Su emplazamiento y alcances obedecieron a la necesidad de un control territorial, pues su jurisdicción abarcaba poblaciones ubicadas demasiado lejos para pretender ser gobernadas por una diócesis que tuviera la cabecera en la ciudad de México en su franja horizontal. Mayores dificultades tendría su competencia en la latitud norte-sur que se le asignó, de muy difícil alcance, desde la laguna de Tamiahua hasta la parte sur de Chilapa. Sin embargo, esta parte también marcaba la incumbencia de articular uno de los caminos de Acapulco al centro de la Nueva España.

Puebla, probablemente al igual Michoacán, albergó un obispado de gran extensión y con variedad de regiones geográficas, por lo que establecer un gobierno diocesano con su correspondiente gobierno fue complicado, no sólo por la complejidad de su territorio, sino también por la previa presencia de las órdenes y sus doctrinas en los pueblos de indios. El resultado era muy previsible: por una parte, regiones muy alejadas y aisladas de la mano de un "pastor único" y, por otro, la rápida concentración de instituciones religiosas en la sede episcopal. Puebla gozaba de la ventaja de que su autoridad episcopal, a diferencia de la sede diocesana en la ciudad de México, no tenía el contrapeso que representaba la Real Audiencia, los funcionarios reales y el virrey, pero tenía a su favor estar muy cerca de la capital virreinal. Quizá, comparativamente y guardando las debidas proporciones, a la larga, la diócesis de Puebla fue la que más instituciones religiosas concentró en su sede y fue más centralizada.

En conclusión, el obispado carolense y su territorio itinerante partieron de planes hipotéticos que no estuvieron destinados a concretizarse en su forma original. Su asentamiento estuvo lleno de incertidumbres, y sus cambios respondieron a la itinerancia del carácter expansivo de la ocupación militar hispana. Las bulas de fundaciones

de nuevas diócesis hicieron que la imagen de *Salvator Mundi* (c. 1500) se expresara en una praxis. La salvación cristiana de la humanidad adquiría ya una superficie de inscripción en un globo terráqueo y la ocupación pretendía abarcar la nueva forma esférica apenas conocida. La Iglesia se encontró con un espacio cambiante, cuya única fuente de conocimiento solo se alimentaba de las sucesivas ocupaciones territoriales y sus expediciones. La fundación del primer obispado de lo que sería la Nueva España, expresó la necesidad de la Corona de la producción de un territorio lo más conectado y compacto posible para el ejercicio de un gobierno, unidad que no podían desempeñar las provincias de regulares, cuyas ocupaciones se superponían o mezclaban entre sí. Por ello, una vez establecida la sede episcopal, se trató de establecer una estructura de manera arbórea, con un eje o tronco de gobierno diocesano, el cual debería gobernar su jurisdicción y abarcar en sus ramificaciones las poblaciones a su cargo. A su vez cada pueblo, villa o ciudad fue geo-referenciada por su pertenencia a un obispado, el cual debía tener límites plenamente definidos. Las diócesis eran el traslado institucional de un gobierno "bajo el mando de un solo prelado", como fue definido desde la proyección de la primera diócesis, de tal manera que pretendieron establecerse en consonancia con las acciones reales. En su conjunto, la sucesiva fundación de obispados respondió a la necesidad de dotar un ensamblaje territorial necesario para dar cierta unidad al espacio colonial recién creado. Las diócesis abarcaron espacios tan amplios como vitales para el gobierno español, por lo que es indispensable analizarlas desde una perspectiva geopolítica.[41]

[41] Sobre una caracterización general de las funciones del obispado de Puebla en la larga duración, véase Francisco Javier Cervantes Bello, "La Iglesia en la conformación del territorio. Reflexiones sobre el caso del obispado de Puebla, siglos XVI-XIX", en Francisco Javier Cervantes Bello (Coord.), *Puebla: territorio y globalización. Variaciones sobre un problema,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 19-79.

ANEXO I

Primeras 19 mojoneras del obispado de Puebla, 1548.[42]

1. El primero mojón del dicho Obispado de Tlaxcala, señalo que sea en el pueblo de Zacatlán, que al presente tiene en encomienda Antonio de Carbajal, vecino y regidor de esta ciudad de México, dieciséis leguas de la ciudad de los Ángeles, donde por S.M. está declarado y mandado que sea la Iglesia Catedral del Obispado de Tlaxcala, e que allí resida el Obispo, Déan y Cabildo de ella.

2. El segundo mojón sea en el pueblo de Ystaquemastitán, que por otro nombre se dice Castilblanco, que está trece leguas de la dicha ciudad de los Ángeles.

3. El treceno mojón por línea recta, ha de ser en el pueblo de Zocotlán, que tiene en encomienda Francisco de Oliberos, catorce leguas de la dicha ciudad.

4. El cuarto mojón sea en el pueblo de Tlatlaocotepeque, que está en cabeza de S.M. diecisiete leguas de la dicha ciudad de los Ángeles, por línea recta.

5. El quinto mojón sea en el pueblo de Xalazingo, diecisiete leguas de la dicha ciudad.

6. El sexto mojón por línea recta ha de ser en el pueblo de Tecamachalco, que al presente tiene en encomienda Alonso Baliente, con sus términos, que van adelante de la Venta de Perote.

7. El séptimo mojón sea en el Pueblo de Ulizaba, dieciocho leguas de la dicha ciudad. Y de esta parte hacia la cabecera del Obispado, está Maltrata, y entra en el dicho Obispado.

8. El octavo mojón sea en el pueblo de Aculzingo, dieciséis leguas de la dicha ciudad.

9. El noveno mojón por línea recta sea en el pueblo de Teguacan, diecisiete leguas de la dicha ciudad.

10. El décimo mojón por línea recta sea en el pueblo de Acatlán, dieciséis leguas de la dicha ciudad.

11. El once mojón declaro que sea en el pueblo de Piaztla, dieciocho leguas de la dicha ciudad.

[42] La real cédula fue dictada en Segovia el 25 de junio de 1548. AGN, Mercedes, T 3, ff. 159-163, reproducida en Áurea Commons de la Rosa, *Geohistoria de las divisiones*…, pp. 30-31.

12. El doce mojón por línea recta sea en el pueblo de Chiautla, que está en cabeza de S.M. quince leguas de la dicha ciudad.

13. El trece mojón sea en el pueblo de Chietla, doce leguas de la dicha ciudad.

14. El catorceno mojón sea en el pueblo de Yzúcar, diez leguas de la dicha ciudad.

15. El quinceno mojón sea en el pueblo de Tepapayeca, once leguas de la dicha ciudad, que linda con los términos de los mojones del Obispado de México.

16. El dieciséis mojón ha de ser el pueblo de Tepexuxima, que es ocho leguas de la dicha ciudad e linda con los términos de los mojones de México.

17. El diecisiete mojón ha de ser en Guaquechula, que está siete leguas de la dicha ciudad de los Ángeles e linda con los términos del Obispado de México.

18. El dieciocho mojón ha de ser en el pueblo de Guaxocingo, seis leguas de la dicha ciudad, que linda con los mojones del Obispado de México.

19. El diecinueve mojón, sea en Tesmeluca, seis leguas de la dicha ciudad de los Ángeles, e linda con términos de la mojonera de México.

ANEXO II

Pueblos señalados por el virrey Mendoza, complementarios al señalamiento de 1548, hecho el 27 de agosto de 1550.[43]

1. El primero mojón de las cercanías del dicho Obispado de Tlaxcala, señalo que sea en el pueblo de Zintla, que está en cabeza de S.M. hacia la Mar del Sur.

2. El segundo mojón de las dichas cercanías, señalo que sea en el pueblo de Colutla, que está en cabeza de S.M.

3. El tercero mojón de las dichas cercanías, declaro que sea en el pueblo y Provincia de Tlapa, que la mitad de la dicha Provincia al presente está encomendado en Francisco Bázquez de Coronado, vecino y regidor de la dicha ciudad de México, y la cuarta parte en

[43] Antonio de Mendoza, 27 de agosto de 1550. Reproducido en Áurea Commons de la Rosa, *Geohistoria de las divisiones*…, pp. 33-34.

cabeza de S.M., y la otra cuarta parte de la dicha Provincia de Tlapa, está encomendado en Bernardino Vázquez de Tapia, vecino y regidor de la dicha ciudad de México.

4. El cuarto mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Tlacotopoque, que está encomendado en Gabriel Bozque.

5. El quinto mojón de las dichas cercanías, declaro y señalo que sea en el pueblo de Mistepeque, que está encomendado en Alonso García Brabo.

6. El sexto mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo y Provincia de Tonalá, que está en cabeza de S.M.

7. El séptimo mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Yzpatepeque, que está en cabeza de S.M.

8. El octavo mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Teuzatlán, que está encomendado en doña Beatriz de Zayas.

9. El noveno mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Tochytepilco, que está encomendado en Joan Sánchez.

10. El décimo mojón de las dichas cercanías, declaro que sea en el pueblo de Guaxuapa, que está en cabeza de S.M. y encomendado en Arriaga.

11. El onceno mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Cuscatlan, que está en cabeza de S.M.

12. El doceno mojón de las dichas cercanías declaro y señalo que sea en el pueblo de Zucuytlan, que está en cabeza de S.M.

13. El terceno mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Zonguiluca, que está en cabeza de S.M. y en los menores de Sepúlbeda.

14. El catorceno mojón de las dichas cercanías sea en el pueblo de Cotaxtla.

15. El quinceno mojón de las dichas cercanías, declaro que sea en el pueblo de Cozumaluapa.

16. El dieciséis mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Zayua.

17. El diecisiete mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Puctlan.

18. El diociocho mojón de las dichas cercanías, sea en el pueblo de Amatlán.

19. El diecinueve mojón de las dichas cercanías, declaro y señalo que sea en el pueblo de Tlacotalpan.

También se señaló que pertenecían al obispado de Tlaxcala todos los pueblos de la parte del río de Alvarado hacia la ciudad y puerto de la Veracruz.

ANEXO III

"Relación de los pueblos cabeceras que hay en todo el distrito del obispado del ilustrísimo y reverendísimo señor Dr. Don Diego Romano mi señor".

1. Primeramente la ciudad de Tlaxcala, que es la cabecera del obispado de Tlaxcala, es de la Corona Real; tiénenla en doctrina frailes franciscanos, y hay en ella nueve monasterios, con la cabecera, que residen en ellos frailes:
2. ZACATLÁN, de Antonio de Carbajal, es de frailes franciscos.
3. HUEYTLALPA, de la Corona Real, es beneficio de clérigo.
4. XONOTLA, de la Corona Real, es beneficio de clérigo.
5. ZOZOCOLCO, de la Corona Real, del beneficio de Xonotla.
6. TETELA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
7. TENANPULCO, de Diego Valadés, del beneficio de Xonotla.
8. ACHACHALINTLA, de Juan de Cuenca, beneficio de clérigo.
9. CHICONTEPEC, de Diego de Coria y de Pedro Bermúdez, beneficio de clérigo.
10. AMELUCA, de la Corona Real, del beneficio de Chicontepec.
11. TUZAPÁN, Papantla, Tabuco, Suchititlán, Zapotitlán, de Andrés de Tapia, del beneficio de Chicontepec.
12. HUICILPOPOCATLÁN, de la Corona Real, del dicho beneficio de Chicontepec.
13. PANTEPEC, de la Corona Real, del dicho beneficio de Chicontepec.
14. TAMIAGUA y Tlacuilula de Juan de Villagómez, es dicho beneficio de Chicontepec.
15. XICOTEPEC, de Maldonado, de frailes agustinos.
16. PAPALOTICPAC y Tlacuilultepec, de Luis de la Torre, de frailes agustinos.
17. ACAZUCHITLÁN y Paguatlán, de doña Luisa de Acuña, beneficio de clérigo.
18. TUTUTEPEC, de Diego Rodríguez Orozco, de frailes agustinos.
19. YLAMATLÁN, de Leonel de Cervantes, de frailes agustinos.
20. ZICOAC, de Diego de Coria y Pedro Bermúdez, del beneficio de Chicontepec.
21. XUXUPANGO, de Julián de Salazar, y Villa Padierna, beneficio de clérigo.
22. MATLACTLÁN y Chila, de doña Catalina de Montejo, del beneficio de Xuxupango.
23. NAPALUCA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
24. SAN JUAN ISTACYMASTITLAN, beneficio de clérigo.
25. XONACATLÁN, de Martín de Oliveros, beneficio de clérigo.

26. ZACAPUAZTLA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
27. TETELA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
28. TLATLAUHQUITEPEC, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
29. TEZIUHITLÁN, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
30. XALACINGO, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
31. TLAPACOYA, de la Corona Real, del dicho beneficio de Xalacingo.
32. AZALA, de Antonio Ruiz de Castañeda, beneficio de clérigo.
33. MIZANTLA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
34. ZIGUACOATLÁN, de la Corona Real, del dicho beneficio.
35. COLIPA, del dicho beneficio, y es de la Corona Real.

Todos estos pueblos corren hacia la Mar del Norte.

36. LA CIUDAD DE CHELULA, de la Corona Real, de frailes franciscos.
37. LA CIUDAD DE GUAXOCINGO, de la Corona Real, de frailes franciscos.
38. SAN SALVADOR, de la jurisdicción de Guaxocingo, de la Corona Real, es beneficio de clérigo.
39. CALPA, de Diego de Ordaz, de frailes franciscos.
40. ACAPETLAHUACA, de la Corona Real, de frailes franciscos.
41. GUACACHULA, de Don Jorge de Alvarado, de frailes franciscos.
42. TEPAPAYECA, del dicho don Jorge de Alvarado, de frailes dominicos.
43. IZÚCAR, de la Corona Real, de frailes dominicos.
44. CHIETLA, de la Corona Real, de frailes agustinos.
45. CHIAUHTLA, de la Corona Real, de frailes agustinos.
46. TEUTLALCO, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
47. TLACOZAUHTITLÁN, Papalutla, Mizquitlán, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
48. CUYTLATENAMIC, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
49. CHILAPA, de Diego de Ordaz, de frailes agustinos.
50. TISTLA, de Don Luis de Velasco, beneficio de clérigo.
51. GUAMUSTITLÁN, de Bernardino Vázquez de Tapia, beneficio de clérigo.
52. OLINALA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
53. XOCUTLA, de Monresi, beneficio de clérigo.
54. TUTUTEPEC, de encomendero, del dicho beneficio de Xocutla.
55. AYUTLA, y Suchi, Tonalá, de Pedro Lozano, del dicho beneficio.
56. NESPA, de Gabriel de Chávez, del dicho beneficio de clérigo.
57. JALAPA, Acatlán, Cuauhcoyolichán, de Pedro Dávila Quiñones,
58. TLACOTLICHÁN y Xagualichan, Miaguatlychan, de la Corona Real, del dicho beneficio de Jalapa.
59. TLAPA, de la Corona Real, de frailes agustinos.
60. YGUALTEPEC, de Don Felipe de Arellano y de Francisco de Terrazas, de frailes dominicos.

Todos estos pueblos corren hasta la Mar del Sur.

61. TOTOMIGUACÁN, de Galeote, es de frailes franciscos.
62. HUEHUETLAN, de doña María de Soto, de frailes dominicos.
63. TEOPANTLÁN, de la Corona Real y de Don Diego de Bolaños, del beneficio de Tepexuxuma.
64. EPATLÁN y Necustla, de la Corona Real y de Joan Pérez de Herrera, es del beneficio de Tepexuxuma.
65. TEPEXUXUMA, de Cristóbal de Acuñada, beneficio de clérigo.
66. TEYUCA, de Cristóbal de Acuñada, del dicho beneficio de Tepexuxuma.
67. COATLATLAUHCA, Aguatlán, Texaluca, Ciguatitlanapan, de la Corona Real, de frailes agustinos.
68. TEPEXIC DE LA SEDA, de la Corona Real, de frailes dominicos.
69. ACATLÁN, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
70. PIAZTLA, Chinantla, de Francisco de Olmos, del dicho beneficio de Acatlán.
71. CHILA y Exitlán, de Luis de Velázquez de Lara, y de Marroquino, y de frailes dominicos.
72. XOCHITEPEC, de Joan de Morales, de frailes dominicos.
73. TECCISTEPEC, de la Corona Real, de frailes dominicos.
74. GUAXOAPAN, Tuchcuytlapilco, de la Corona Real y de Arriaga, de frailes dominicos.
75. CUYOTEPEXIC, de Pedro Calderón, frailes dominicos.
76. GUAPANAPAN, de la Corona Real, del beneficio de Acatlán.
77. TEZGUATLÁN, de Peralta, y Tonalan y Icpatepeque, y Atoyac, de la Corona Real, de frailes dominicos.
78. TLACOTEPEC, de Joan Bosque, del beneficio de Mistepec.
79. TEPEXILLO, de Joan Tello, del dicho beneficio de Mistepec.
80. MISTEPEC, de Melchor Juárez, beneficio de clérigo.
81. CILACAYOAPAN, Patlanala, de la Corona Real, beneficio de clérigo.

Todos estos pueblos corren hasta la Mixteca.

82. GUATINCHAN, de la Corona Real y de Juan Pérez de Arteaga, de frailes franciscos.
83. SANTIAGO TECALCO, de Josepe de Orduña, de frailes franciscos.
84. LA CIUDAD DE TEPEACA, de la Corona Real, de frailes franciscos.
85. ACACINGO, de la Corona Real, de frailes franciscos.

86. CACHULA, de Alonso Coronado y de Nicolás de Villanueva, de frailes franciscos.
87. TECAMACHALCO, de don Rodrigo de Viveros, de frailes franciscos.
88. TLACOTEPEC, de don Rodrigo de Viveros y de Alonso Coronado e de Nicolás de Villanueva, beneficio de clérigo.
89. CHIAPULCO, de Esteban de Carbajal, de frailes franciscos.
90. TEUGUACÁN, de la Corona Real, de frailes franciscos.
91. ZAPOTITLÁN, de Gaspar de Garnica y de Cristóbal Montaño, beneficio de clérigo.
92. CUZCATLÁN, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
93. ZOQUITLÁN, de Diego de Montalvo, del dicho beneficio de Cuzcatlán.
94. ELOSUCHITLÁN, de Doña Luisa de Frías, del dicho beneficio.
95. ZONGOLICA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
96. TEQUILA, de la Corona Real, del dicho beneficio de Zongolica.
97. TLACTLALTETELCO, de don Alonso de Arellano, beneficio de Santo Antonio.
98. PUCTLANCINGO, de la Corona Real, del dicho beneficio de Santo Antonio.
99. COZAMALOAPAN, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
100. AMATLÁN, de Martín de Mafra, del dicho beneficio.
101. HUEYPOCTLA, de Rodrigo de Castañeda, del dicho beneficio.
102. TLACOTALPA, de la Corona Real, del dicho beneficio.
103. TLALISCOYA, de la Corona Real, del dicho beneficio.
104. CUETLASTLA y Guatusco, del beneficio de Santo Antonio, es de la Corona Real.
105. TUTUTLA, de Francisco Martel, del dicho beneficio.
106. CHOCAMÁN, de Gonzalo de Aguilar, del dicho beneficio.
107. SAN JUAN CUEZCOMATEPEC, de la Corona Real, del dicho beneficio.
108. ATEPATLAHUACÁN, de la Corona Real, del dicho beneficio.
109. SAN SALVADOR, de la Corona Real, del dicho beneficio.
110. YZGUATLÁN, de don Luis de Velasco, del dicho beneficio.
111. CUECHOLTENANGO, de la Corona Real, del dicho beneficio.
112. CUITLA, Tepatlachco o Tlaquiquiztla, de Martín de Mafra, del dicho beneficio.
113. TENEXAPAN, de la Corona Real, del beneficio de Cuymichtlan.
114. CHICHICUILA, de la Corona Real, del dicho beneficio.
115. QUIMICHTLÁN, de la Real Corona, beneficio de clérigo.
116. SANTO ANTONIO, de Diego de Nava, del dicho beneficio.
117. YZGUACÁN, de Antonio de Reynoso, de frailes franciscos.
118. XALAPA, de la Corona Real, de frailes franciscos.
119. XICOCHIMALCO, de la Corona Real, de frailes franciscos.

120. COATEPEC, de la Corona Real, de frailes franciscos.
121. TLACUILULA, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
122. XILOTEPEC, de la Corona Real, del dicho beneficio.
123. CHAPULTEPEC, de la Corona Real, del dicho beneficio.
124. NAOLINGO, de la Corona Real, del dicho beneficio.
125. CHICONQUIAUHCO y MIAGUATLÁN, de Juan Valiente, del dicho beneficio.
126. ACATLÁN, de Martín de Mafra, del beneficio de Guatusco.
127. CUACUAUHTZINTLA, de Miguel Arias, del beneficio de Tlacuilula.
128. ATUCPA, de la Corona Real, del dicho beneficio.
129. CHICUAZENTEPEC, de la Corona Real, del dicho beneficio.
130. CHILTOYAQUE, de Villafuerte, del dicho beneficio.
131. SANTO ANTONIO, TEPETLA, de la Corona Real, del dicho beneficio.
132. CEMPOALA, de la Corona Real, del beneficiado de la Veracruz.
133. LOS PUEBLOS DEL MARQUÉS, del beneficio de la Veracruz.

Todos estos pueblos corren hacia la ciudad de la Veracruz y al río de Alvarado.

134. SAN SALVADOR CUAUHYAHUALULCO, de la jurisdicción de Cachula, de don Rodrigo de Vivero y Alonso Coronado y Nicolás de Villanueva, beneficio de clérigo.
135. MATLATLÁN, de la Corona Real, beneficio de clérigo.
136. ACOLCINGO, de Diego de Montalvo, del dicho beneficio.
137. ORIZABA, de la Corona Real, del dicho beneficio.

Todos estos pueblos de suso referidos como dicho es, son cabeceras, y tienen otros muchos pueblos y estancias a ellos sujetos, que no van aquí declarados.

138. Item: esta ciudad de los Ángeles y más el valle de Atrisco.

¿INQUISICIÓN FORMAL O INQUISICIÓN DE OBISPOS? UN DILEMA PRESENTE EN NUEVA ESPAÑA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI

Gabriel Torres Puga[1]
El Colegio de México

Inquisición episcopal o institucional

El presente capítulo explora la etapa temprana de actividad inquisitorial en América y Nueva España con la intención de aclarar ciertas confusiones y entender mejor la actuación judicial en causas de fe desde la audiencia eclesiástica de los obispos. Con ello, retomo una preocupación apuntada por Juan Pedro Viqueira que está ligada tanto a la historia de la actividad inquisitorial como al de la instauración de la Iglesia en Nueva España.

Antes de que se fundaran los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición en Lima (1570) y México (1571) hubo una serie de experimentos inquisitoriales en América y una intensa actividad judicial en causas de fe llevada a cabo por diversos obispos. Mucho se ha estudiado al respecto desde el trabajo pionero de José Toribio Medina; pero no se han resuelto algunas contradicciones y confusiones, presentes incluso en los importantes trabajos que Richard E. Greenleaf dejó al respecto y que hoy constituyen la base de la mayoría de explicaciones históricas sobre el asunto.[2] El problema inicial, desde mi

[1] Agradezco especialmente a Enrique González su lectura minuciosa y crítica de este capítulo. También a mis colegas del Seminario de Historia de la Iglesia por las recomendaciones que hicieron al primer bosquejo de esta investigación.

[2] José Toribio Medina, *La primitiva Inquisición americana (1493-1569). Estudio histórico,* Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1914. Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981. Richard E. Greenleaf,

perspectiva, radica en entender la historia de "la Inquisición" antes de 1571 como una serie de "etapas" consecutivas; es decir, primero como una etapa monástica (1527-1528) y después un gran periodo de "Inquisición episcopal" (1536-1571) en el que no siempre se entiende la peculiaridad institucional del tribunal inquisitorial formado por fray Juan de Zumárraga en 1536. Desde luego, Greenleaf era plenamente consciente del cargo inquisitorial que tenía el obispo y de sus esfuerzos por crear un tribunal; pero al mismo tiempo, lo consideró el "punto máximo de la Inquisición episcopal", origen de muchas confusiones.[3] La revisión de esta explicación no consiste en determinar correctamente la duración de las "etapas", sino en abordar un problema de fondo: ¿se trató en todos los casos de actividad inquisitorial? O, mejor dicho, ¿tiene sentido señalar todos estos momentos de actividad como etapas de "la Inquisición", así con mayúscula, cuando este concepto suele referirse a una institución? Retomo aquí una crítica hecha por Juan Pedro Viqueira a esta interpretación lineal o por "etapas" de la Inquisición, junto con la clave que sugirió para superarla:

> Parece pues necesario abandonar estos conceptos y esforzarse en cambio por distinguir, en cada caso concreto, cuándo las autoridades religiosas que juzgaron delitos contra la fe lo hicieron en virtud de las facultades propias a los obispos, y cuándo lo hicieron por delegación de poderes del Santo Oficio de la Inquisición de España. Esto seguramente podrá hacerse analizando cuidadosamente la terminología empleada en los documentos y los procedimientos jurídicos utilizados en las distintas causas eclesiásticas.[4]

Zumárraga y la Inquisición 1536-1543, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. John F. Chuchiak, *The Inquisition in New Spain, 1536-1820, A Documentary History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2012, pp. 8-11. Con variantes, Roberto Moreno de los Arcos, "Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI-XIX)", en *Evangelización y teología en América (s. XVI) (X Simposio Internacional de Teología, Pamplona, marzo de 1989)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989, pp. 1471-1484. Eva Alexandra Uchmany, "De algunos cristianos nuevos en la conquista y colonización de la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, 1985, pp. 265-318.

[3] Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición…*, p. 23. En un artículo previo, el mismo autor se refiere a una etapa episcopal aún más amplia que incluiría la actividad de los frailes (1527-1571). "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas*, 1965, vol. 22, núm. 2, p. 139.

[4] Juan Pedro Viqueira, "Una fuente olvidada: El juzgado ordinario diocesano", en Brian F. Connaughton, Andrés Lira González, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, p. 86.

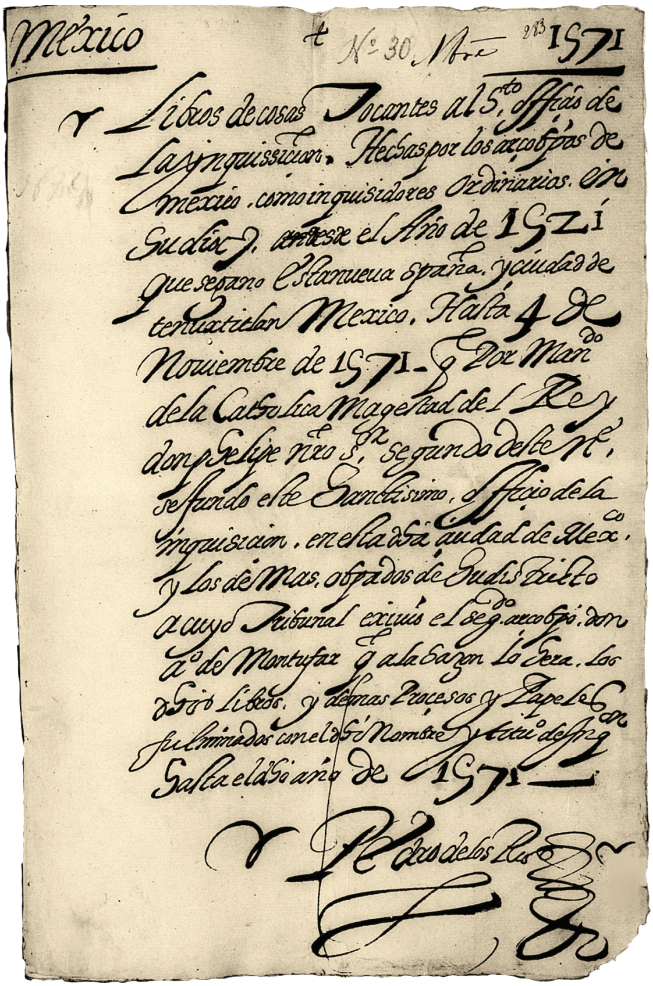


Imagen 1. Foto del autor. Foja suelta que parece haber sido la portadilla del legajo que hoy corresponde a los primeros volúmenes. "Libros de cosas tocantes al Santo Officio de la ynquissición. Hechas por los arzobispos de México como inquisidores ordinarios en su día y desde el Año de 1521 que se ganó esta Nueva España y ciudad de Tenuxtitlan México. Hasta 4 de noviembre de 1571 que por mandado de la Cathólica Magestad del Rey don Phelipe Nuestro Sor, Segundo de este nombre, se fundó el Sanctísimo Officio de la Ynquisición en esta dicha ciudad de México, y los demás obispados de su distrito, a cuyo Tribunal exivió el segundo Arzobispo don Alonso de Montúfar, que a la sazón lo hera, los dichos libros y demás procesos y papeles fulminados dicho de su nombre y título de Ynquisidor hasta el dicho año de 1571. —Pedro de los Ríos [rúbrica]. AGN, Inquisición, vol. 72, exp. 30.

En las siguientes páginas propongo una manera distinta de entender esta historia. No pretendo sustituir el modelo de Greenleaf con una propuesta de nuevas etapas, sino llamar la atención sobre un problema que estaba en el fondo de estos experimentos de actividad inquisitorial o semejante a la inquisitorial y que se percibe mejor en un contexto americano más amplio. Me refiero a la tensión entre dos modelos de actividad inquisitorial, que se discutían en ese momento: una la propiamente dicha, vinculada al inquisidor general y al entramado institucional; y otra, libre de la tutela de un órgano centralizado, que operaría como una atribución intrínseca de los obispos y de sus audiencias episcopales (también llamados juzgados ordinarios o diocesanos).[5] El hecho de que esa pugna, por llamarla así, quedara oculta o minimizada bajo una explicación secuencial tiene que ver, a mi parecer, con la idea de unidad que estableció el tribunal de la Inquisición de México a partir de 1571, al apropiarse de los registros de toda la actividad previa en "cosas tocantes" a su oficio. El esmero del inquisidor Pedro Moya de Contreras por convertir una documentación seleccionada en antecedente de "la Inquisición" que él encabezaba, favoreció que se soslayara la diversidad de su origen, como lo sugiere la propia confección del archivo y lo demuestran las características de las causas que han sobrevivido (Imagen 1).[6]

El dilema de fondo al que me he referido se remonta al origen mismo de la actividad inquisitorial. Ésta había ido perfilándose gradualmente a partir de las bulas o decretos papales contra la herejía en los siglos XII y XIII, cuya primera intención había sido reforzar el carácter judicial de los obispos. La bula *Ad Abolendam* (1184), que la historiografía suele considerar, con demasiada premonición, la "carta fundacional" de la inquisición, fortalecía exclusivamente la autoridad de los obispos para investigar y juzgar la herejía.[7] Lo mismo puede decirse del IV Concilio de Letrán (1215) que presentó las directrices del nuevo combate a la herejía; pero sostuvo el principio de que

[5] Un esbozo de esta propuesta, en Gabriel Torres Puga, *Historia mínima de la inquisición*, México, El Colegio de México, 2019 (colección Historias mínimas), cap. 7, pp. 107-117.

[6] Gabriel Torres Puga, "¿Resguardar el archivo o proteger el secreto? Conservación y destrucción de expedientes inquisitoriales", *Fontes*, vol. 5, núm. 9, 2018, pp. 101-103.

[7] Edward Peters, *Inquisition*, California, University of California Press, 1989, p. 48. Aunque la bula utiliza el término "inquirir", no se había definido un procedimiento particular para proceder judicialmente contra los supuestos herejes. Bula *Ad Abolendam*. Papa Luicio III al emperador Federico I en el Concilio de Verona, en M. Jiménez Monteserín, *La Inquisición española. Documentos básicos*, Valencia, Universidad, 2020, 1. 2. 3.

los obispos eran los encargados naturales de llevar a cabo las indagatorias y juicios. En la práctica, esa primera "inquisición episcopal", como suele llamarse, no era otra cosa que el fortalecimiento de la audiencia eclesiástica ordinaria o juzgado propio de los obispos. En este sentido, la decisión de Gregorio IX de nombrar "inquisidores" (generalmente frailes de la orden de predicadores) como comisionados apostólicos para erradicar la herejía en las zonas supuestamente afectadas por ésta, significó una continuidad en el fortalecimiento de la autoridad de la Iglesia, pero un cambio de política, pues comenzó a limitar la justicia episcopal que había venido incrementando su poder en los años anteriores a favor de una actividad más controlada por Roma. Inevitablemente la presencia de un nuevo foro de justicia inquisitorial actuó en detrimento de la justicia ordinaria, si bien sería inexacto afirmar que los obispos fueron enemigos naturales de la nueva figura jurídica. La inquisición apostólica, respaldada por el rey de Francia y otros soberanos, propiciaba un apoyo más efectivo del poder secular y por consiguiente un fortalecimiento de la autoridad eclesiástica, que podía ser encauzada también en beneficio de la autoridad episcopal. Así, hubo casos de colaboración estrecha de obispos con inquisidores e incluso obispos que fueron designados inquisidores por el pontífice.[8]

Por otro lado, debe advertirse que en todos los lugares donde no había inquisición por delegación apostólica, los obispos conservaron su jurisdicción sobre la herejía y causas de fe dentro del ejercicio de su audiencia eclesiástica. Tal fue el caso de Castilla hasta finales del siglo XV, donde las leyes reales preservaron la justicia natural del obispo en causas de herejía. Las Siete Partidas (ca. 1265) eran muy claras al respecto: "Los herejes pueden ser acusados delante de los obispos o de los vicarios que tienen en sus lugares […] e si por aventura non quisieren quitar de su porfía, devénlos juzgar por herejes".[9] Aunque diversas leyes reales establecieron penas contra blasfemos, que podían ser juzgadas y castigadas por autoridades seculares, la Corona caste-

[8] Peter Biller, Caterina Buschi & Shelagh Sneddon, *Inquisitors and heretics in thirteenth-century Languedoc. Edition and translation of Toulouse inquisition depositions, 1273-1282,* Leiden, Boston, Brill, 2011 (Studies in the History of Christian Traditions).

[9] Continúa la disposición, en clara referencia a los "buenos hombres", mal llamados cátaros, que practicaban el *consolamentum* "e darlos a los juezes seglares, e ellos dévenles dar pena en esta manera: que, si fuere el hereje predicador, a que dizen consolador, dévenlo quemar en el fuego". Jiménez Monteserín, *Inquisición española. Documentos*…, 1. 2. 12. Ley II.

llana mantuvo siempre el principio de que los casos de herejía debían ser juzgados siempre por el obispo o sus vicarios.[10] El caso más notable y tardío formado dentro de esta lógica de autoridad episcopal fue el juicio al profesor de Salamanca Pedro Martínez de Osma, realizado por una Junta de eclesiásticos que presidió el arzobispo de Toledo.[11]

Las cosas comenzaron a cambiar en Castilla y Aragón a partir de 1478, como parte de la política religiosa de las coronas; primero, con los acuerdos entre los Reyes Católicos y el papa para nombrar inquisidores y poco después, con el establecimiento de un sistema inquisitorial organizado por un "inquisidor general", residente en España y depositario de la autoridad apostólica necesaria para delegarla en nuevos inquisidores.[12] En pocos años, la Inquisición española devino en una serie de tribunales concentrados en perseguir el judaísmo y uniformados jurídicamente por las "instrucciones" del inquisidor general y las disposiciones del Consejo de la Suprema, que buscaban armonizar la normativa apostólica con la política de exclusión religiosa de los monarcas. En la medida en que se establecía un nuevo tribunal, con jurisdicción sobre una o más diócesis, reemplazaba a los obispos en su carácter de jueces contra la herejía.[13] Cabe advertir, sin embargo,

[10] Solo después de juzgado el reo, el poder secular podía proceder al castigo correspondiente. Una ley de Enrique II de Castilla establecía las penas contra herejes, "después que por el juez eclesiástico fuere condenado". Jiménez Monteserín, *Inquisición española. Documentos*…, 1. 3. 1. Ley 1. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispánico e indiano* (ed. digital), trad. de Alberto Carrillo, México, El Colegio de Michoacán, 2004 (Colección Fuentes), Decretales, tít. VII "Sobre los herejes", párrafo 93.

[11] El caso se basaba en la autoridad de la justicia episcopal; pero se reforzó por medio de un breve pontificio que especificaba la forma en que debía realizarse el juicio. Isabella Iannuzi, "La condena a Pedro Martínez de Osma: 'ensayo general' de control ideológico inquisitorial", *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, Universidad de Valladolid, España, núm. 27, 2007, p. 26. Debido a este breve de 1478 ella y otros autores entienden el proceso como una suerte de preludio inquisitorial. En contraste, Pablo Pérez García subraya el carácter episcopal del proceso: "La inquisición y el libro antes de la Inquisición: el procesamiento de Fr. Pedro de Osma", en *el primer siglo de la Inquisición Española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, España, Universitat de València, 2013, pp. 70-79.

[12] Gonzalo Martínez Diez, "Configuración canónica de la Inquisición medieval y de la Inquisición española" en José Antonio Escudero, *Intolerancia e Inquisición*, tomo I, Madrid, 2006, pp. 215-244. En ese mismo volumen, sobre la negociación en torno al inquisidor general: José Antonio Escudero, "La introducción de la Inquisición en España", en *Intolerancia e Inquisición*, tomo I, Madrid, España, 2006, pp. 245-292. Luis Suárez, "Circunstancias que acompañan al nombramiento de Torquemada", en Escudero, *Intolerancia e Inquisición*…, p. 298.

[13] Varios tribunales fundados en los primeros años se fundieron para tener jurisdicción sobre varias diócesis. Aguilera Barchet, "La primera etapa de los tribunales", en

un matiz a ese desplazamiento de autoridad: los pocos procesos inquisitoriales completos que se conservan de los primeros años muestran que desde entonces los juicios inquisitoriales, promovidos por un fiscal y seguidos por dos inquisidores, eran juzgados al final por estos últimos y un tercer integrante: un vicario o representante del obispo cuyo voto garantizaba un reconocimiento a la autoridad diocesana.[14]

La violenta retórica contra el judaísmo y el decidido apoyo de la Corona a la nueva institución, aminoraron la resistencia de obispos a la instauración de los tribunales inquisitoriales en la Península. Pasado un tiempo, sin embargo, comenzaron a ser evidentes los roces jurisdiccionales, así como el deseo de que la Inquisición, que había sido creada específicamente para combatir el "problema" específico del judaísmo, se convirtiera en una institución duradera, con una jurisdicción cada vez mayor sobre los cristianos viejos y sobre una gran variedad de delitos de fe. La muerte del rey Fernando (1516) parece haber sido el catalizador de esas tensiones, que derivaron en una serie de controversias jurídicas y en varias propuestas fallidas de reforma al sistema inquisitorial, que buscaban transferir la autoridad inquisitorial a los obispos.

Los primeros experimentos inquisitoriales en las Indias tuvieron estas tensiones como telón de fondo y ello puede explicar, en cierto modo, sus notables particularidades antes de que la Corona se decidiese a fundar los tribunales de México y Lima (1569). El traslado de instituciones castellanas a sus posesiones ultramarinas implicó inevitablemente adaptaciones y nuevas fórmulas para resolver los retos y problemas muy distintos a los del mundo peninsular. En una época de cambios vertiginosos, de experimentos políticos e institucionales que comenzó en el Caribe, me interesa entender la "inquisición" con minúscula, como actividad en disputa, en una época en que la justicia episcopal también se estaba definiendo. ¿Se requería una institución inquisitorial en el Nuevo Mundo o bastaba la actuación ordinaria de los obispos? El dilema desde luego tenía que ver con las expectativas cambiantes sobre las posibilidades del Nuevo Mundo, aun poco explorado y antes de que la conquista de Tenochtitlan abriera los ojos a la posibilidad de someter una red de poder preexistente a la corona castellana.

Escudero, *Intolerancia e Inquisición*…, I, pp. 305-330.

[14] Véanse las primeras causas recopiladas por Haim Beinart, *Records of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, tomo I (483-1485), Jerusalem, Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974.

Esa discusión sobre la pertinencia de la inquisición institucional era parte de un debate que ya se estaba presentando en la propia España.

La vertiente institucional

Quienes se han ocupado de los orígenes de la Inquisición en América suelen comenzar con el famoso memorial que el clérigo Bartolomé de las Casas y los dominicos de la Española dirigieron al cardenal Cisneros, regente e inquisidor general, en 1516. El texto, más conocido por ser un alegato en favor de la abolición de las encomiendas y de una nueva organización menos lesiva a los indios americanos, mencionaba también el incumplimiento flagrante a las prohibiciones reales contra el paso de penitenciados y descendientes de quemados a Indias y pedía enfáticamente el establecimiento de un tribunal de Inquisición.[15] Afincados en la política contra el judaísmo, decían temer que la herejía contaminara la conversión de los eclesiásticos y, como ejemplo, afirmaban: "ya allá [en las Indias] se han hallado y quemado dos herejes, y por ventura quedan más de catorce...".[16] La frase, críptica y varias veces citada, revelaba que, a falta de Inquisición, las autoridades eclesiásticas habían llenado el vacío, probablemente el obispo de Concepción de la Vega o los vicarios de otras diócesis recién creadas, como sugiere Carlos Esteban Deive.[17] Así, para responder a esta demanda, pero también para formalizar de algún modo el vínculo con la institución inquisitorial, el cardenal Cisne-

[15] Álvaro Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana (1516-1568)", en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (directores), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, p. 662.

[16] Bartolomé de las Casas, "Memorial de remedios para las Indias (1516)", en *Obras escogidas*, edición de Juan Pérez de Tudela, Madrid, 1958, tomo V, *Opúsculos, cartas y memoriales* (Biblioteca de Autores Españoles), p. 15. La impresión que causó este memorial en Cisneros fue muy grande. Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos*, *Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 64-66. Fragmento reproducido en *Ibid*., p. 662.

[17] No he podido consultar el libro de Deive; pero José Enrique Sánchez Bohórquez, que lo cita en este punto, señala que el obispo Suárez de Deza o los vicarios de los obispos de Puerto Rico y Santo Domingo pudieron ser los jueces de esos primeros procesos. Enrique Sánchez Bohórquez, "Implantación y evolución de la pre-inquisición en la américa hispánica del siglo XVI", en Marie-Catherine Barbazza (dir.), *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVIe siècle, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée*, 2006, pp. 41-60, nota 26.

ros expidió un peculiar nombramiento de "inquisidores apostólicos" a los obispos de Santa María (Darién y Panamá) Santo Domingo y Concepción (La Española) así como los vicarios y "oficiales" que los obispos inquisidores requiriesen para su misión.[18] La redacción laxa y algo confusa de la instrucción ha sido entendida por el historiador Álvaro Huerga, como "una Inquisición intermedia entre la episcopal y la del Santo Oficio", que por la ausencia de los obispos y el fallecimiento repentino del cardenal Cisneros quedó en letra muerta.[19] Medina cita también el comentario algo sorprendido de Solórzano Pereyra sobre esta carta, que entendió como una especie de ampliación de su jurisdicción ordinaria.[20] Huerga sospecha con fundamento que este primer modelo de inquisición americana tuvo que ver con las presiones y críticas que se habían ceñido sobre la Inquisición española y que estuvieron a punto de producir su reforma en 1516. Un "informe secreto", elaborado por los nuncios del Papa que habían conferenciado con Cisneros, dieron cuenta de la molestia de éste ante la propuesta del pontífice de que se alterara la Inquisición, "haciendo que solo los ordinarios pudiesen inquirir" ("*facendo li ordinarii solo potessero inquirer*").[21]

El proyecto anterior no debe confundirse con el que sí logró ponerse en práctica, mucho más ligado al proceso de expansión del sistema inquisitorial que todavía estaba en vigor a comienzos del XVI.[22] El nuevo modelo estuvo protagonizado por el obispo de Puer-

[18] "Poder de inquisidores a los obispos de Indias", Madrid, 22 de julio, 1517. Reproducción en Medina, *Inquisición primitiva*, Tomo II, pp. 3-5. Es probable que unos meses antes Cisneros hubiera emitido un nombramiento más institucional al obispo de Santa María del Darién, fray Juan de Quevedo, que tampoco llegó a ponerse en práctica porque éste regresó a España. La única noticia al respecto parece ser una afirmación de Juan Antonio Llorente. Sánchez Bohórquez, "Implantación y evolución de la pre-inquisición", nota 19.

[19] Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 665.

[20] "Se encargó y cometió a sus primeros obispos por el Cardenal de Toledo, Inquisidor General, que procediesen en las causas de fe que en sus distritos se ofreciesen, no solo por la autoridad ordinaria que por su oficio y dignidad les compete […] sino también por la delegada de inquisidores apostólicos que por él les daba y comunicaba, si entendieren que esto les podía importar en alguna ocasión". Solórzano Pereira, citado en Medina, *La primitiva Inquisición americana…*, p. 79, nota 4.

[21] Informe Secretísimo, 13 de octubre, 1516. Transcrito en Serrano, "Primeras negociaciones de Carlos V", p. 74. Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 663.

[22] Puede considerarse, sobre todo, la expansión sobre Canarias, que comenzó con el nombramiento de comisarios del tribunal de Sevilla y después con la fundación de un tribunal en 1506. Con ello se consiguió desplazar por entero a los obispos de la jurisdicción en causas de fe que hasta entonces mantenían. Véase al respecto el excelente trabajo de Manuela Ronquillo Rubio, "Conflictos jurisdiccionales en los inicios de la Inquisición

to Rico, Alonso Manso, quien probablemente negoció directamente su diseño con el nuevo inquisidor general, Adriano de Utrecht (1518-1522).[23] El momento en que se tomó la decisión no podía ser más crítico, pues el papa León X seguía decidido a reformar la Inquisición española. Entre 1519 y 1520 expidió una serie de breves y una bula que suspendían la actividad de los tribunales inquisitoriales de España y ordenaban la sustitución de inquisidores actuales con nuevos designados por obispos y cabildos eclesiásticos. En respuesta, el emperador Carlos exigió la revocación de las bulas de "derogación del Santo Oficio" y apoyó a su inquisidor general, Adriano de Utrecht, hasta conseguir que fuera electo nuevo pontífice.[24]

En esos años difíciles, sin embargo, se echó a andar el proyecto de la Inquisición de Indias. En 1519 el inquisidor general dio el título de "inquisidores generales apostólicos" al obispo de Puerto Rico, Alonso Manso, y al provincial de Santo Domingo, fray Pedro de Córdoba, junto con la misión de establecer un tribunal, según se entiende en el documento que el primero presentó a las autoridades de la ciudad para que les prestaran todo su apoyo y no estorbasen el "santo oficio".[25] A diferencia de Córdoba, que falleció en 1521 sin que se conozca si tuvo interés o participación en algún juicio de Inquisición, Manso actuó desde 1520 con el título de "inquisidor general de las Indias" con el que, además de formar un tribunal, intentó ejercer autoridad sobre todas las islas. Ese título de "inquisidor general" y

canaria (fines del siglo XV-principios del XVI)", *Revista de Historia Canaria*, Universidad de La Laguna, España, núm. 199, 2017, pp. 59-79.

[23] Así lo sugiere Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 665. Según Medina, Manso había sido nombrado obispo de Puerto Rico en 1511 por voluntad de Fernando el Católico, quien le tenía un gran aprecio. Medina, *op. cit.*, p. 74.

[24] Carta de Carlos V. Maestrich, 10 de octubre de 1520. Transcrita en Serrano, "Primeras negociaciones", p. 216 y ss. Adriano de Utrecht se convirtió en sucesor de León X con el nombre de Adriano VI (9 de enero de 1522) pero conservó el título de inquisidor general hasta 10 de septiembre de 1523. Él mismo designó a su sucesor en la cabeza de la Inquisición española, Alonso Manrique (1523-1538). Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", pp. 667-668. Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición de España*, 2ª ed., Madrid, Hiperión, 1981, vol. I, p. 294.

[25] "Sabe[d] que el reverendo en Cristo, padre obispo de la isla de san Juan, va a esas partes por nuestro mandado y con poderes del reverendísimo en Cristo, padre cardenal de Tortosa [Adriano de Utrecht], inquisidor general en todos nuestros reinos y señoríos, para usar y ejercer, juntamente con el devoto padre fray Pedro de Córdoba, [vice]provincial de la Orden de Santo Domingo, el santo oficio de la Inquisición contra la herética pravedad". Real Cédula, Barcelona, 20 de mayo, 1519. Citado en Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 666; y en Medina, *La primitiva inquisición*, pp. 24-26.

no simplemente de "inquisidor", quedaría consignado también en un documento posterior de "autodefensa":

> Item si saben, &a que el dicho señor obispo, don Alonso Manso, partió de españa para venir a esta isla el año de 19 y vino a esta ciudad e isla [de San Juan] en fin del dicho año proveído por su Majestad y por el cardenal Adriano, Inquisidor general, de los reinos de Castilla, de inquisidor apostólico general en todas estas partes y con su comisión; el cual dicho cargo aceptó; y después de haber llegado a esta isla en principio del año 20, a 15 del mes de enero de él, se presentó con los poderes dl dicho cargo.[26]

El mismo texto asentaba que había permanecido 7 meses en San Juan y de ahí se había trasladado, en agosto de 1520, a La Española, "adonde residió y ejerció el dicho Santo Oficio, y también le usó en la villa de San Germán y en toda esta isla". De ahí volvió a San Juan en abril de 22, donde continuó sus funciones. Más allá de su intensa actividad, la cuestión radica en entender la naturaleza de su cargo. No era un obispo con facultades extraordinarias para el desempeño de su audiencia eclesiástica, sino un obispo que debía desarrollar de manera paralela su cargo de "inquisidor general de Indias" para extender su jurisdicción más allá de la diócesis. En ese mismo sentido, se esperaba que formase un tribunal inquisitorial, separado de la audiencia eclesiástica, y dependiente por su naturaleza del Consejo de la Suprema Inquisición, como los tribunales peninsulares. Cabe adelantarlo desde ahora: un encargo semejante al que se conferiría años más tarde al obispo de México, fray Juan de Zumárraga.

El tribunal de Inquisición de Indias, con sede en Puerto Rico, cobró más entidad como parte de las reestructuraciones de los tribunales inquisitoriales, hecha por el inquisidor general y el Consejo a partir de 1523. De acuerdo con Huerga, el decreto firmado por Manrique y los señores del Consejo (entre ellos Fernando de Valdés, futuro inquisidor general) se preparó en la víspera de Navidad de 1524 para que entrara en vigor al año siguiente. En él se fijaban salarios de los miembros de la inquisición de Indias: Alonso Manso y Hernando Marcos de Aguilar, como inquisidores, figuran con una renta de 300 ducados de oro, y el bachiller Alvaro de Castro, con 200 ducados. El alguacil y el notario con 150 ducados; el portero o nuncio con 100 y el

[26] Citado por Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 671.

tesorero con 150.[27] El documento es revelador. El Consejo reconocía la existencia de un tribunal bien organizado por Manso, que había suplido la falta de Córdoba con otro individuo, Hernando Marcos de Aguilar, a quien se le daba ahora el título formal de inquisidor con el mismo salario. La falta de archivo sobre la gestión de Manso dificulta saber cómo funcionó este tribunal, pero no hay razón para suponer que fue "un tribunal fantasma, un tribunal de papel", como sostuvo Huerga y otros autores han repetido.[28]

Con un fiscal y dos inquisidores, cárcel y alguacil, Manso tenía lo indispensable para hacer funcionar un tribunal cuya jurisdicción abarcaba, en principio, el resto de las Indias, o lo descubierto hasta entonces. La posibilidad de contar con un tesoro propio, alimentado por confiscaciones, suponía, además, la posibilidad del autosustento, como el resto de los tribunales. Huerga es enfático al señalar que la Inquisición de Manso fue muy menor, que "no quemó a nadie", ni puso tablillas de herejes en catedral; pero el mismo historiador aporta algunos datos indirectos que sugieren una actividad constante durante más de una década y a los casos que ha podido rescatar, podríamos añadir otras referencias a procesos e incluso quemas de herejes, existentes en la documentación mexicana. Sería muy deseable un estudio a profundidad de los fragmentos documentales que comprueban esta actividad para hacer una valoración mucho más pertinente de lo que fue este tribunal en las Indias; pero baste lo dicho para rechazar la valoración del mismo como "tribunal fantasma".[29]

Ahora bien, en el caso de la jurisdicción, es evidente que el tribunal de Indias tenía una jurisdicción flexible, en la medida que los inquisidores pudieran destinar comisarios para ejercer el oficio. En el momento en que fue fundado, "las Indias" eran esencialmente el Caribe; pero en unos cuantos años, con el reconocimiento de Nueva España y la conquista de Tenochtitlan, el escenario americano cambió drásticamente. No es de extrañar que los inquisidores del Caribe se interesaran también por entrar en contacto con el mundo conquistado por Cortés y en el cual la Corona buscaba establecer instituciones

[27] Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 668.

[28] Huerga, "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 669.

[29] Huerga niega enfáticamente que hubiera relajado a algún reo. "La pre-inquisición hispano-americana…", p. 670. En contraste, en el proceso contra Diego de Avila, seguido por fray Vicente de María en 1528, se menciona claramente a un hombre de apellido Palma, quemado en Santo Domingo; en el de Antón Lapidario, seguido por Zumárraga en 1536, se menciona a Antón Montoro, también relajado por el tribunal de Manso.

leales y duraderas. Desde esa perspectiva puede entenderse el repentino traslado del inquisidor de Indias, Hernando Marcos de Aguilar a México Tenochtitlan en 1526, una decisión significativa que ha pasado casi desapercibida.[30]

En efecto, el inquisidor Aguilar pasó a Nueva España con el visitador Luis Ponce de León, el todopoderoso funcionario investido de jurisdicción real para asumir el gobierno, someter a residencia al gobernador Cortés y actuar como justicia mayor en una tierra sumida en conflictos de poder y en la que aún no se establecía audiencia ni obispo. Al detenerse en La Española, sin que podamos saber el origen o términos del acuerdo, Ponce de León convino en llevar consigo al inquisidor. Unos meses después, así explicaría este último el origen de su decisión:

> Al tiempo que Luis Ponçe venía a estas partes tocó en el puerto de la çibdad de Santo Domyngo de la ysla española do yo residía en el oficio de la santa ynquisición, y como allí se detuvo algunos días e supo nuevas de las revueltas y alteraciones que en esta Nueva España se avían ofreçido, y pareçióle que devía armarse de lo que convenía, para que en llegando a esta tierra la pudiese tener en paz y sosiego, y díxome que convenía en servicio de vuestra magestad que yo viniese en su compañía a estas partes para que si se ofreciese en que le ayudar que tuviese manera como los reales mandamientos de vuestra magestad se compliesen…[31]

Dudo que, sin una orden expresa, el inquisidor Aguilar quisiera extender la jurisdicción inquisitorial sobre Nueva España; pero sí es probable que, además de explorar el terreno, considerara usar su autoridad inquisitorial si un caso lo requería, pues la autoridad del visitador Ponce de León parecía asegurarle el pleno respaldo del brazo secular. La intención de Aguilar de presentarse y actuar como inquisidor era evidente, y así lo asentó Cortés en una carta de relación:

---

[30] Lo menciona Mariel de Ibáñez, *El tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*, 3ª ed. por José Luis Soberanes, México, Porrúa, 1984 (solo en la tercera edición), p. 64, nota 21.

[31] Carta al emperador del licenciado Marcos de Aguilar. México, 30 de agosto de 1526. AGI, Patronato, 184, r. 5. *Colección de documentos, inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españoles de América y Oceanía,* Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1883, v. 40, pp. 231-234.

"Había venido con [Luis Ponce] desde La Española a ejercer el cargo que tiene de inquisidor en las Indias".[32]

Las cosas, sin embargo, resultaron completamente inesperadas, pues el visitador se adelantó a Tenochtitlan y cuando Aguilar, que había permanecido unos días en el puerto, pudo alcanzarlo, lo encontró moribundo, en medio de rumores que denunciaban un envenenamiento. A petición del moribundo Ponce de León, Aguilar asumió sus funciones de gobierno y justicia; pero no se atrevió a hacer el juicio de residencia a Cortés ni a ejercer las funciones de inquisidor. Sin la autoridad de Ponce de León y con la aversión evidente del grupo de Cortés, el miedo debió invadir a Aguilar, convertido repentinamente en el nuevo Justicia mayor de la Nueva España. La imagen decadente de Aguilar que conocemos por Bernal Díaz del Castillo (un hombre "viejo" que "caducaba y estaba tullido de bubas y era de poca autoridad", "tan doliente y hético, que le daba de mamar una mujer de Castilla") tendría la intención de pasar por alto su paso por Nueva España y evitar, además, la especulación sobre las causas de su fallecimiento. En efecto, solo unos meses después de Luis Ponce, también fallecía en Tenochtitlan el que había sido uno de los inquisidores del primer tribunal del Caribe.[33]

Mientras esto ocurría en México, el tribunal inquisitorial de las Indias, presidido por Manso, languidecía en el Caribe. En cierto modo puede decirse que fracasó, pues no hubo continuidad; pero no por falta de actividad, como se ha supuesto, pues operó más de diez años, sino por el cambio geopolítico. Varios obispos de las islas resentían que el obispo de Puerto Rico presidiese un tribunal que, por su importancia, merecía otra sede. Es muy notable en este sentido una

[32] Carta a Carlos V, 11 de septiembre de 1526. José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, vol. I (1518-1528), México, UNAM/FCE, 1990, p. 404. Por otro lado, Aguilar no era ningún desconocido para Cortés, pues cuando descubrió en Campeche a Jerónimo de Aguilar, le preguntó precisamente si era pariente del licenciado Marcos de Aguilar, que había conocido en La Española. "Algunas respuestas de Gerónimo de Aguilar", 1529. *Documentos cortesianos*…, vol. II, p. 65.

[33] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición crítica de Carmelo Sáez de Santa María, Madrid, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1982, cap. CXCIII. Más adelante añade: "Teniendo en sí la gobernación Marcos de Aguilar, como dicho tengo, estaba muy ético e doliente de bubas; los médicos mandaron que mamase a una mujer de Castilla, y con leche de cabras se sostuvo de ocho meses y de aquellas dolencias y calenturas, falleció". Cap. CXCIV. Una versión muy distinta sobre el gobierno de Aguilar, la resistencia de Cortés y el intento del cabildo por quitarle la vara de justicia en las cartas de Diego de Ocaña, septiembre de 1526. Martínez, *Documentos cortesianos*…, I, pp. 395-396.

carta del obispo de Venezuela fechada en 1533, por la que recomendaba la supresión del tribunal de Manso, por considerar que éste era viejo y aquél defectuoso ("una judicatura como entre compadres"). El mismo proponía que "este Santo Oficio residiese en esta Isla Española y cibdad de Santo Domingo y en la ciudad de México".[34] Es una lástima que no tengamos información sobre el modo exacto en que se suprimió el tribunal caribeño, pero dudo que se mantuviera en funciones hasta 1539, cuando murió el obispo. En cualquier caso, la Inquisición de Manso debió estar cerca de su fin cuando el Consejo de la Suprema decidió establecer un nuevo tribunal americano, esta vez en la ciudad de México Tenochtitlan en 1536.

Pero antes de prestar atención a esta nueva expresión de la vertiente institucional de la Inquisición, es decir, el tribunal fundado en México por el inquisidor (y obispo) fray Juan de Zumárraga, quiero detenerme en otra forma de actuación judicial en causas de fe que tuvo lugar en la década de 1520 y que corresponde, más bien, al ejercicio de la autoridad episcopal, que en esos años trataron de asumir los prelados de las órdenes mendicantes.

La vertiente episcopal: ¿inquisición sin Inquisición?

En contraste con el primer esfuerzo de expansión de la Inquisición en América, debemos considerar ahora el esfuerzo simultáneo de crear y fortalecer las primeras audiencias eclesiásticas de Indias, un intento que, si bien provocó ocasionalmente una actividad con tintes inquisitoriales, no debe considerarse como una "etapa" formativa de la Inquisición institucional.

El caso más notable y bien documentado es el del dominico fray Domingo de Betanzos, a quien la historiografía reconoce como fundador de la orden dominicana en México o como primer "inquisidor", que no lo fue, sin advertir que su principal labor en los pocos años que residió en México fue la de haber fundado la primera audiencia episcopal en Nueva España.[35] En un estudio sobre este foro

[34] Párrafo del obispo de Venezuela desde Santo Domingo, 20 de enero, 1533. Medina, *Inquisición primitiva…*, II, pp. 16-17.

[35] Betanzos era ya residente en la Española cuando arribó a ella fray Tomás Ortiz con la primera misión dominica destinada a Nueva España. Betanzos se unió al proyecto e hizo el trayecto a México en 1526, en la misma expedición de Ponce de León. Cuando

de justicia, Jorge Traslosheros advierte la pérdida de un volumen que todavía existía en el arzobispado de México en el siglo XVIII y que debía contener los primeros expedientes de la justicia episcopal. Curiosamente, la fecha inicial de ese primer volumen, según el inventario antiguo, era 1527 y no 1528 (año este último de la llegada, en el mes de diciembre, del primer obispo de México, el entonces electo fray Juan de Zumárraga, con los primeros integrantes de la audiencia de México). El año de 1527 no debe desconcertar: se refería probablemente a la activa audiencia eclesiástica de quien ese año hizo las veces de obispo en toda la Nueva España: fray Domingo de Betanzos.[36]

Fray Domingo de Betanzos asumió desde finales de 1526 cierta autoridad de justicia, como sustituto de su provincial fray Tomás Ortiz, que prefirió regresar a España con varios compañeros, convencido de que Cortés había asesinado a Luis Ponce. Precisamente para realizar una pequeña investigación sobre su muerte, Betanzos ejerció su autoridad, "yo de mi oficio", como "vicario general sede vacante, juez comisario por el muy reverendo padre fray Tomás Ortiz, juez apostólico vicario general, vice provincial de la orden de Santo Domingo de toda la tierra firme del Mar Océano, por autoridad apostólica, &". En virtud de "santa obediencia", "so pena de excomunión" y con advertencia de que haría "lo que sea justicia", consiguió del médico que había atendido al visitador un informe sobre las razones de su muerte.[37] Probablemente ese fue el primer paso en el ejercicio de una autoridad que cobraría forma en 1527, apenas unas semanas después del fallecimiento de Marcos de Aguilar. Entre abril y octubre de ese año, Betanzos encabezó una serie de procesos judiciales que han sido mal considerados como causas "de la Inquisición" o de la "Inquisición monástica", como la llamó Greenleaf. En su importante estudio sobre los primeros dominicos en Nueva España, Daniel Ulloa tampoco reparó en que Betanzos había creado la primera audiencia episcopal. Para él, el vicario de los dominicos era el partidario más férreo de la corriente rigorista o monástica de la orden, así que subrayó su desentendimiento de la tarea apostólica y solo de pasada

Tomás Ortiz marchó a España, unos meses después, Betanzos se convirtió en vicario y guardián del convento de México. Ulloa, *Los predicadores divididos...*, pp. 92-93.

[36] Cf. Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 6, nota 7.

[37] Probanzas a petición de Hernando Cortés. Reproduce la información recabada por Betanzos en 1526, que incluye la orden al médico, de 8 de noviembre de 1526. *Colección de documentos inéditos…*, vol. 40, pp. 236-237.

mencionó que había cumplido con la tarea de "inquisidor" que estaba asociada a su cargo.[38] La falsa idea de que la tarea "inquisitorial" había "recaído" de manera indeseada sobre Betanzos procede de la tradición de cronistas dominicos que a finales del siglo XVI trataron de explicarse por qué sus primeros vicarios, Betanzos en 1527 y Vicente de Santa María en 1528, habían actuado en casos que *parecían ser* de Inquisición.

Fray Agustín Dávila Padilla, autor de una gran obra sobre la orden de predicadores en América publicada a finales del siglo XVI, sostenía que el prior de los franciscanos, fray Martín de Valencia, le había conferido directamente esa comisión al dominico, en el supuesto de que el prelado de San Francisco, además de la bula de Adriano VI, que concedía "los casos episcopales", tenía "comisión apostólica para los del Santo Oficio de la Inquisición […] con declaración de mismo Pontífice que la pudiesse dexar al prelado de la orden de predicadores, que en esta tierra assistiesse".[39] Por su parte, el otro célebre cronista de la orden, fray Antonio de Remesal, consciente de que no existía tal comisión apostólica de inquisición por parte del Papa, sostuvo que fray Pedro de Córdoba, siendo inquisidor en el Caribe, había hecho a Martín de Valencia "comisario en toda la Nueva España", "pues aunque el padre fray Martín de Valencia traía grandes privilegios del Papa León X, por una bula suya [Alias Felicis...], ésta en materia de cosas tocantes a la Inquisición no traía en particular breve, ni privilegio alguno, ni orden del inquisidor general de España".[40]

Ambas historias eran interpretaciones sin sustento y la de Remesal, publicada ya en el siglo XVII, tenía una buena dosis de invención, como gran parte de su obra.[41] Si bien es cierto que Córdoba tuvo "plenaria autoridad de inquisidor", como hemos visto, era falso que la hubiera ejercitado "siendo el primero en esta dignidad, hasta el año de mil y quinientos y veinte y cinco en que murió", pues ya hemos visto que quien se encargó de fundar el tribunal del Caribe fue el obis-

[38] Ulloa, *Los predicadores divididos…*, pp. 97-99.

[39] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México: de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, 3ª ed., facsimilar de la de Bruselas, 1625, pról. de Agustín Millares Carlo, México, Academia literaria, 1955, p. 42.

[40] Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particularmente de la gobernación de Chiapa y Guatemala,* ed. y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María, 2 vols., Madrid, 1964 (Biblioteca de autores españoles, 175), p. 122.

[41] Jan de Vos, *Los enredos de Remesal: Ensayo sobre la conquista de Chiapas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones). Gudrun Lenkersdorf, "Remesal, autor controvertido", *Estudios de cultura maya*, México, v. 25, 2004, pp. 121-147.

po Alonso Manso, y que Córdoba falleció en 1521.[42] De modo que no podía haber delegado esas funciones en Valencia, que pasó después a América. Para complicar más las cosas, Remesal aseguró que Betanzos había recibido el título de "inquisidor" de fray Tomás Ortiz, quien a su vez la habría recibido de la audiencia de Santo Domingo antes de partir a Nueva España.[43] Todas ellas, explicaciones forzadas para no reconocer que los prelados dominicos, Betanzos y Santa María, habían actuado en asuntos de fe sin ninguna comisión inquisitorial.

Otros estudiosos de estos expedientes, Yolanda Mariel y Roberto Moreno, advirtieron confusión en los cronistas, pero dieron por buena la idea de una comisión inquisitorial. Por el contrario, Richard Greenleaf, a partir del expediente contra el conquistador blasfemo Rodrigo Rangel, demostró que Betanzos habían actuado como juez en virtud de las bulas apostólicas, *Alias felicis y Exponi nobis fecisti*, que daban a los franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes autoridad apostólica en dondequiera que no hubiera obispos, o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquellos casos que exigieran la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios.[44] A pesar de este hallazgo fundamental, Greenleaf siempre consideró que Betanzos y Santa María habían sido "inquisidores" y por ello mantuvo latente la posibilidad de que hubiera existido una comisión específica.[45]

Tras consultar la mayoría de esos primeros expedientes, puedo llegar a dos conclusiones: la primera, que no existió ninguna comi-

---

[42] Remesal, *Historia general de las Indias…*, p. 121.

[43] Ulloa, siguiendo a Remesal, señala que la audiencia de Santo Domingo delegó a Ortiz las facultades inquisitoriales, lo que no era posible. *Los predicadores divididos…*, pp. 95-96. Remesal, *op. cit.*, p. 122. También Mariel de Ibáñez aceptó esta explicación, suponiendo que la audiencia habría sucedido a Córdoba. Mariel de Ibáñez, *El tribunal de la Inquisición…*, p. 67.

[44] La bula *Alias Felicis* del papa León X (1521) y sobre todo la bula *Exponi Nobis Fecisti* de Adriano VI (1522), concedieron amplias facultades al clero regular para facilitar la conversión de los indios, sobre todo la última, conocida como la *Omnímoda*. Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM/IISUE, 2009, p. 33. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel M. Garibay, México, FCE, 1986 (Sección de Obras de Historia), p. 84. El capítulo XVII de la *Omnímoda* establecía "que la dicha omnímoda autoridad se extienda a que puedan [los prelados de las órdenes] ejercer todos los actos episcopales que no requieren orden episcopal". Balthasar Tobar, *Compendio bulario índico*, ed. de Manuel Gutiérrez, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1954, p. 92.

[45] Greenleaf, *La inquisición en Nueva España…*, p. 37.

sión inquisitorial, pues sólo podía haber venido del inquisidor general o del tribunal de las Indias, y si hubiera existido, habría constado en los procesos. La segunda, que la actividad judicial amparada en las bulas tuvo una interpretación distinta en manos de los prelados franciscanos y dominicos, pues si bien ambos usaron de la jurisdicción apostólica para suplir la ausencia de obispos y aun se titularon de "vice epíscopos", solo el vicario dominico utilizó esa autoridad para formalizar el aspecto judicial y construir en la ciudad de México una audiencia episcopal plena. Los casos fueron realizados desde ese foro de justicia sin que el prelado asumiese jamás el título de "inquisidor", que no tenía ni podía ejercer en virtud de las bulas.

Antes de la creación de la audiencia eclesiástica por Betanzos, los franciscanos ya habían intentado algo parecido en la ciudad de México, pues a mediados de 1525 fray Toribio Motolinía, por delegación del provincial fray Martín de Valencia y en su calidad de guardián del convento en México, tuvo un conflicto con el cabildo precisamente por haber usado del título de "vice-epíscopo" para administrar justicia:

> Fray Martín de Valencia, fraile del monesterio de señor San Francisco e fray Toribio guardián del dicho monesterio en su nombre, diciéndose vice-epíscopo en esta Nueva España, no solamente entiende en las cosas tocantes a los descargos de conciencia, mas aun entremétese en usar de jurisdicción civil y criminal e enyben [sic] por la corona de las justicias, que son cosas tocantes a la preminencia episcopal, no lo pudiendo hacer sin tener provisión de sus majestades para ello…[46]

Fray Toribio presentó las bulas mencionadas para demostrar el derecho que le asistía; pero el teniente de gobernador y el cabildo insistieron en que debía dejar de usarlas. Por el contexto del acta, no se entiende qué había hecho exactamente el franciscano; pero es probable que hubiera intentado intervenir para juzgar alguna blasfemia. Eso es lo que sugiere el caso de Hernando de Escalona, quien, procesado en 1527 por fray Domingo de Betanzos, recordó que ya antes había sido sujeto a un juicio y sentenciado por fray Toribio Motolinía. Gre-

[46] Ocurrió durante el gobierno interino que dejó Cortés para marchar a las Hibueras. Asistieron al cabildo el teniente de gobernador Gonzalo de Salazar y el comendador Leonel de Cervantes, que era alcalde o justicia de la ciudad, junto con el alguacil y los regidores. Sesión del 28 de julio de 1525. Actas de cabildo, tomo I, p. 49. Citado también por Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España...*, p. 20.

enleaf menciona este caso para recordar que ya había habido alguna actividad "inquisitorial" entre franciscanos; pero más parece que se trató de una justicia semiverbal, pues, aunque Betanzos dijo que su notario había comprobado la existencia del caso, la "sentencia" que envió fray Toribio, a petición de Escalona, fue solo una nota acerca de la penitencia que había impuesto tiempo atrás, como si éste se hubiera denunciado a sí mismo en confesión y no en un juicio:

> Yo Fray Toribio digo: que Hernando descalona desta otr[a] […] vino a mí a pedir penitencia del dicho delito y [me previ?] no que asentase cómo avía firmado la dicha bla[sfemia, y [?] lo asentó por su negligencia; y aun también me dixo [que pedía] penitencia de otros pecados, de los quales particular más [no me] acuerdo agora porque a mucho tiempo que pasó, y porque es[ta es la verdad lo?] firmé aquí de mi nombre. Hecha xix de mayo de 1527. Fray Toribio [rúbrica].[47]

Es probable también que, en Tlaxcala, como parte de la represión que acompañó a la evangelización temprana, el propio Valencia, como provincial y guardián del convento, ejerciera esa misma autoridad vice episcopal para juzgar a ciertos señores indios, acusados de idolatrar o de dificultar el proceso de conversión, con medidas severas, pena de muerte e incluso condena a la hoguera, como quedó constancia en el códice Glasgow (Imagen 2). Fuera de algunas menciones sueltas sobre estas ejecuciones, no hay constancia de que se hubieran llevado a cabo juicios formales y queda la duda de si éstos tuvieron características procesales o si fue, más bien, una justicia eclesiástica verbal y expedita.[48]

---

[47] AGN, Inquisición, vol. 1, f. 13 r. En el reverso de la foja se lee "Sentencia de fray Toribio". El documento está cortado, por lo que es difícil leer el extremo derecho.

[48] Gordon Brotherston y Ana Gallegos, "El lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 20, pp. 134-135. Guy Stresser Pean sostiene, siguiendo a Gibson, que las ejecuciones debieron ocurrieron en 1527. *El Sol-Dios y Cristo La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, p. 35. Lo mismo sugiere Andrea Martínez Baracs, sugiriendo la identidad algunos de los posibles ejecutados. En ese caso, debió ocurrir antes de la llegada, en octubre del primer obispo, fray Julián Garcés. Cf. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Historia de Tlaxcala/Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 115-120. El problema, en este caso, es determinar si fue Cortés quien ejecutó a los caciques, como sugiere el texto del códice, pues ese año ya no ejerció la gobernación y pasó a Tlaxcala, expulsado de México, muy poco antes de la llegada del obispo. Cf. José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, FCE, 2015, pp. 477-478.

Imagen 2. "Yncan quin pilloque tlatoque". "Justicia grande que se hizo de cinco caçiques muy principales de Taxcala y una mujer señora de aquella tierra por que de xpianos tornaron a idolatrar, y dos demás destos fueron quemados por pertinaces, por mandado de Cortés por consentimiento y beneplácito de los quatro señores, y con esto se arraygó la dotrina xpana". Códice Glasgow. Cortesía de la "University of Glasgow Library Archives & Special Collections" MS Hunter 242. Fotografía de Margarita Cossich Vielman, Antonio Jaramillo Arango y Federico Navarrete Linares del proyecto "Reconstrucción histórica digital del Lienzo de Tlaxcala", UNAM, PAPIME PE405219, (https://lienzodetlaxcala.unam.mx).

En contraste con los casos anteriores, los juicios que fray Domingo de Betanzos llevó a cabo en 1527 estuvieron siempre redactados por un notario apostólico, Antonio de Comite, que se esmeró para proveerlos de la formalidad necesaria para realizar la autoridad episcopal. Más que enfrentar al grupo de Cortés, como supone Greenleaf, lo que hizo Betanzos fue establecer un principio de autoridad eclesiástica con carácter episcopal, capaz de poner límites a una sociedad dominada todavía por la primera generación de conquistadores. Los juicios contra "blasfemia" que conocemos (quizá no los únicos que realizó al frente de su audiencia eclesiástica), más que solucionar el "problema de la blasfemia", buscaban defender la autoridad de las bulas frente a la autoridad secular y establecer un punto de jurisdicción.[49] Con la audiencia de Betanzos, el castigo de la blasfemia –que no se consideraba herejía– pasó a la justicia eclesiástica y desplazó a la justicia secular que ya había conocido de esos delitos en 1525, precisamente cuando el cabildo inhibió la autoridad "vice-episcopal" de fray Toribio, en medio de los odios y rivalidades que imperaban entonces.[50]

Los procesos formados por Betanzos tampoco tuvieron rasgos "inquisitoriales". Él no firmó ni figuró nunca como "inquisidor", sino como "juez", "vicario general" o "vice epíscopo". Su "promotor fiscal", Sebastián de Arriaga lo era de la "audiencia eclesiástica" y en los juicios jamás se aludió al "santo oficio", ni al "secreto", a diferencia de lo que acostumbraba cualquier tribunal inquisitorial. Únicamente juzgó a españoles, pues su intención era fortalecer su autoridad frente a ellos y probablemente porque a Betanzos no le interesaba la evangelización ni quería problemas con los franciscanos. Las causas que se conservan fueron por blasfemia y algunos son

[49] América Lidia López Cortés, "El lenguaje como delito: delitos religiosos menores juzgados por la Santa Inquisición en la primera década de la Colonia", tesis de licenciatura en Historia, México, FFyL, UNAM, 1991. Tesis de licenciatura centrada en los procesos de blasfemia efectuados por Betanzos.

[50] El caso de Diego de Morales, juzgado por el alcalde de la ciudad de México a comienzos de 1525, se conoce bien por haberse acumulado el expediente original a un proceso posterior. Por él se entiende que el alcalde hizo un juicio simple y severo, limitado a determinar la veracidad de las blasfemias y ofensas a una cruz por la que había sido acusado el sujeto. En este caso la autoridad secular fue severa, pues el alcalde puso a Díaz en un potro (o "una burra" como llamó Díaz al instrumento de tortura) y de nada le valió apelar al licenciado Zuazo, justicia mayor de Nueva España, que ratificó el tormento con la única advertencia de que se le liberara de inmediato si lo "vencía". El castigo fue pecuniario, pues no a otra cosa podía condenar la autoridad civil sin intervención eclesiástica: cuatro mil pesos. Proceso contra Diego de Morales, 1525. AGN, Inquisición, vol. 1, f. 30. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España…*, p. 39.

formularios idénticos, preparados para completarse con la blasfemia y la confesión del reo, para conseguir la absolución a cambio de penitencia y multa. Quizás hubo otros casos que no pasaron al archivo de la Inquisición por no ser asuntos de su competencia.

El caso más importante, reconocido por varios autores y en el que Greenleaf ve el empeño de Betanzos contra "la facción de Cortés" fue el de Rodrigo Rangel, señalado de decir "blasfemias hereticales" y sobre quien recayó, además, el agravante de ser hijo de converso. Con suficientes elementos en contra, el fiscal llegó al extremo de considerarlo "hereje y blasfemo", a señalar que "todos comúnmente dicen que el dicho Rangel merecía ser quemado" y a pedir en su consecuencia las mayores penas en derecho contra él, sin atreverse a mencionar, sin embargo, la relajación al brazo secular que hubiera implicado su ejecución.[51]

El proceso de Rangel fue largo y en la acusación del fiscal puede verse hasta dónde se quería llevar el ejercicio de la autoridad eclesiástica. Pero en el mismo se aprecian los límites de su jurisdicción y el temor de Betanzos de excederse y generar nuevos conflictos, sobre todo después del apoyo que dio Cortés a uno de sus hombres de confianza. El resultado fue la renuncia de Betanzos a ese caso particular, que traspasó al prelado franciscano, fray Luis de Fuensalida, quien a su vez lo encargó a fray Toribio Motolinía, invistiéndolo con la jurisdicción vice-episcopal para que emitiese la sentencia definitiva, reducida a una penitencia espiritual, multa y trabajos de edificación en iglesias realizados por los indios encomendados al conquistador. Además de la carta de Fuensalida, que explícitamente aclara la jurisdicción de bulas, como ya se ha dicho, resulta notable la minuta de una junta de eclesiásticos en la que se decidió la sentencia definitiva.[52]

Aclarado, pues, el carácter y límites de la audiencia eclesiástica de Betanzos, subsiste el problema de explicar la actividad con rasgos

[51] "Pido a vuestra reverencia le pronuncie y declare por hereje y blasfemo, y como a tal le condene a las mayores y más graves penas que en derecho se hallaren, en las cuales ha incurrido por haber cometido los dichos delitos, y [el pago de] las costas pido, y protesto, y juro a Dios que esta acusación no la pongo maliciosamente, sino porque es así la verdad y por alcanzar cumplimiento de justicia". Petición del fiscal Sebastián de Arriaga. AGN, Inquisición, vol. I, exp. 10, ff. 58r-v.

[52] "Consultado el proceso y autos en él contenidos con los rdos padres custodio y fray Torybio de la horden de San Francisco, y con el maestro Juan Fernández Ynfante, et Diego de Ocampo, licenciado canonista…". Foja suelta del proceso contra Rangel. AGN, Inquisición, vol. I, exp. 10, f. 54r.

"inquisitoriales" del segundo vicario general de los dominicos, fray Vicente de Santa María, que llegó a México probablemente en junio de 1528, resuelto a destituir a Betanzos, pero también, como veremos, a sustituirlo en el ejercicio de la autoridad vice-episcopal.[53]

Los cronistas dominicos supusieron que Santa María había heredado de Betanzos la "comisión inquisitorial" ya desmentida; pero los pocos expedientes que se conservan demuestran que los juicios que realizó entre julio y octubre de 1528 los realizó con la misma autoridad que había ostentado Betanzos, es decir, "vicario general et vice episcopo, juez comisario ordinario en toda la Nueva España por la autoridad apostólica".[54] No obstante, el extremo al que llevó su autoridad no deja de ser desconcertante. Apenas unas semanas antes de que llegara a la capital de Nueva España el obispo electo de México, fray Juan de Zumárraga, el vicario Santa María, con el apoyo del gobernador Estrada, había llegado al extremo de relajar a dos reos de judaísmo, los mercaderes Hernando Alonso y Gonzalo Díaz (el hermano de Diego), que fueron presentados en un auto de fe y quemados después por la autoridad secular. El caso tan notable se prestaba a confusión: ¿Había sido el resultado de un juicio inquisitorial?

El auto de fe de 1528 que realizó Santa María causó un fuerte impacto y permaneció en la memoria colectiva durante mucho tiempo, a pesar de que los expedientes originales desaparecieron sin haber llegado nunca al archivo de la Inquisición.[55] Como bien señala Greenleaf, unos años después de la instalación del Santo Oficio en 1571, y tras recuperar los papeles "de cosas tocantes a la Inquisición" que estaban en poder de los diocesanos, el inquisidor Moya hizo algunas indagatorias para esclarecer qué había ocurrido en ese temprano auto de fe en el que habían sentenciado a dos personas a la hoguera. Los testigos dieron una idea bastante pormenorizada de los dos judaizantes quemados y de un tercer reconciliado, a partir de sus recuerdos sobre el sermón de aquel día en que se había hecho un resumen de sus delitos. Por ello, y porque los sambenitos de los dos

[53] Sobre el conflicto entre Betanzos y Santa María, Ulloa, *Los predicadores divididos…*, pp. 105-111. Ulloa supone que Santa María llegó en agosto "o quizás un poco antes", p. 106. Por los procesos podemos afirmar que llegó antes del 28 de junio.

[54] Fragmento de la causa contra Juan Fernández del Castillo. AGN, Inquisición, vol. 40, exp. 3 bis, f. 14r. Causa contra Andrea Rodas, griego. AGN, Inquisición, I, f. 145r.

[55] Un labrador de piedras procesado por Zumárraga en 1536 criticaba precisamente que hubieran quemado a Hernando Alonso, por haber sido notoriamente injusto el proceder. Caso de Antón Lapidario.

relajados habían estado muchos años en la iglesia mayor, lo recordaban y tenían como una demostración de quien entonces ejercía la inquisición. Sin embargo, un testigo más informado, un dominico que en aquel tiempo tenía unos veintisiete años y que de hecho había firmado como testigo en el proceso contra Rangel, fray Vicente de las Casas, explicó que "por acuerdo de ambas órdenes" y en virtud de las bulas referidas, Betanzos y después Santa María comenzaron a conocer casos de blasfemia.[56] Para Alexandra Uchmany y otros historiadores que estudiaron los casos de Morales y Alonso a partir de estos testimonios, no había duda de que Santa María había sido inquisidor, pues así lo supusieron varios de los testigos citados. Pero no debe confundirse la práctica con la justificación jurídica, que el testigo Las Casas confesó en su declaración.[57]

El desconcierto generado por la quema de Morales y Alonso pudo ser, de hecho, el causante de que la historiografía dominica inventara las explicaciones ya referidas para tratar de entender por qué Santa María había actuado como si fuera inquisidor. Pero lo que el prelado dominico hizo, desde mi punto de vista, fue continuar lo que comenzó Betanzos y hacer lo que éste no se atrevió a hacer, es decir: llevar la audiencia eclesiástica hasta su extremo y hacer suyo el principio de que, no habiendo Inquisición, los casos de herejía correspondían al obispo, o en su caso, al vice epíscopo, y que éste (es lo más importante) podía darles seguimiento como si fuesen inquisitoriales. La desaparición de los dos procesos de herejía podría deberse a un intento por ocultar esa contradicción: debieron ser juicios con fuertes tintes de inquisición (de hecho, parece que se nutrieron con información solicitada expresamente al inquisidor Manso) pero juzgados por un vice epíscopo en su audiencia eclesiástica. Afortunadamente, podemos reforzar esta interpretación con la evidencia directa de otros dos procesos formados por Santa María. El primero de ellos, incompleto, formado contra el escribano Fernández del Castillo, da

[56] Testimonio de fray Vicente de las Casas en las "Diligencias sobre los sambenitos antiguos". Reproducido en Toro, *Los judíos*, pp. 20-24. Este fraile fue uno de los primeros dominicos que profesaron en México, precisamente en manos de Betanzos. Ulloa, *Los predicadores divididos…*, p. 97.

[57] Fray Vicente de Las Casas declaró también que Santa María había abierto el juicio contra Gonzalo de Morales por amancebamiento (es decir, un caso propio de una audiencia episcopal) cuando de improviso llegó información del Alonso Manso (es decir, del inquisidor general de Indias) sobre una ofensa cometida contra un crucifijo, además de la noticia de haberse quemado a su hermana. Uchmany, "De algunos cristianos nuevos…", p. 293.

cuenta, en palabras del denunciante, de la publicación de un edicto realizada por el vicario Santa María a su llegada a México:

> Que el domingo pasado, que se contaron veynte y ocho días del mes de junio, oyó decir que se avía leído públicamente en la iglesia mayor de esta cibdad, estando junto el pueblo, una carta de edicto en que en sí contenía contra casos de apostasía e heregía […].[58]

El otro proceso, más completo, contra el griego Andrés de Rodas, que concluyó con la abjuración del reo, confirma la publicación del edicto y da más evidencia sobre el tipo de actividad que realizó Santa María.[59] En la sentencia contra este sujeto, Santa María no varió el título de "vicario general, *vice episcopi* en toda la Nueva España por la autoridad apostólica", pero dio a entender que había creado un espacio de justicia explícitamente dedicado al castigo de la herejía, al señalar que había puesto "edictos y nuestras cartas para contra los que hayan ofendido a Dios nuestro señor e cometido algún crimen de herejía e apostasía", y al reproducir la acusación de su promotor fiscal, "el venerable padre Rodrigo de Torres, clérigo presbítero, promotor fiscal en la dicha jurisdicción eclesiástica, *por nos nombrado contra los dichos herejes*".[60]

Ciertamente la acusación fiscal contenida en la sentencia no parece muy distinta a las elaboradas por el promotor de Betanzos; afirma que el griego está preso en la "cárcel eclesiástica" y pide contra él "las

[58] Denuncia de Juan G[óme]z en la causa contra el escribano Juan Fernández del Castillo. México, 1 de julio, 1528. AGN, Inquisición, I, f. 14r. El caso tuvo también, como característica notable, el haber encargado "el secreto" a los dos testigos que depusieron en su contra. Seguramente es éste el edicto al que se refiere Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera…*, cap. CXCVI. Es probable que el escribano mencionado sea precisamente Juan Fernández del Castillo. Debe advertirse, sin embargo, que Bernal lo sitúa unos meses después, tras la llegada de la Primera Audiencia. Cf. Uchmany, "De algunos cristianos nuevos…", p. 267.

[59] La abjuración de Andrés de Rodas es clara, por lo que, si se presentó en el auto de fe de 1528, como supone Greenleaf, no fue en calidad de hereje reconciliado, sino solo como sospechoso de herejía, con hábito penitencial. En éste únicamente hubo dos relajados, Hernán Alonso y Gonzalo de Morales, y un reconciliado, Diego de Ocaña. La Inquisición se cercioró bien de ello para colocar sus respectivos sambenitos en la iglesia. Los de Alonso y Morales habían existido con anterioridad, al igual que el del cacique de Texcoco, que ya no repuso. El de Ocaña se puso por primera vez en 1574. "Diligencias sobre los sambenitos", en Alfonso Toro, *Los judíos en la Nueva España: documentos del siglo XVI correspondientes al ramo de Inquisición*, México, Archivo General de la Nación/Fondo de Cultura Económica, 1993 (Sección de Obras de Historia), pp. 20-47. Cf. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España…*, p. 51. Uchmany, "De algunos cristianos nuevos…", p. 292-296.

[60] Sentencia contra Andrea de Rodas. AGN, Inquisición, I, 145.

mayores y más graves penas que por derecho hallare". Sin embargo, en la acusación original, que figura en el mismo expediente, se advierten algunos detalles discordantes. En primer lugar, el promotor fiscal, Rodrigo de Torres (el mismo que unos meses antes había figurado como juez delegado por Betanzos), se dijo "criado" (o nombrado) "por Su Reverencia" (el vicario Santa María) para proceder "contra la herética pravedad", como si fuese un fiscal específico contra la herejía y no el general de la audiencia eclesiástica. En segundo lugar, mencionó que el reo estaba en la "cárcel de inquisición" y finalmente exigió someterlo a tormento para obtener su confesión o quemarlo como hereje, una exigencia que nunca usó el promotor de Betanzos.[61]

El lenguaje del pedimento fiscal, distinto al citado por el juez en la sentencia, no deja duda de que esperaba que el vicario, a quien se dirigía, juzgara como inquisidor, aunque, por la evidencia conocida, Santa María no llegó al atrevimiento de llamarse tal. Dicho de otro modo, lo que probablemente se quiso ocultar con la desaparición de los expedientes contra los supuestos judaizantes, Gonzalo de Morales y Hernando Alonso, es que Santa María había ejercido una actividad semejante a la inquisitorial, pero dentro de la esfera de jurisdicción de la audiencia eclesiástica, sin ningún mandato o comisión del Consejo de la Suprema. Con ello habría sentado el principio de que en Indias se podía hacer *inquisición* siendo obispo o vice epíscopo.

La Inquisición de Zumárraga

Entendida así la actividad del prelado dominico, como ejercicio extremo de su audiencia vice episcopal, se entiende que la suspendiera abruptamente en octubre de 1528, es decir, con la llegada del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga. No era "la Inquisición" la que se suspendía, sino la audiencia eclesiástica, que solo podía estar en manos del obispo. Lo paradójico del caso es que, por ser únicamente obispo electo, sin consagración apostólica, Zumárraga carecía de autoridad para retomar o refundar el juzgado episcopal.[62]

[61] AGN, Inquisición, vol. I, exp. 14, causa contra Andrea de Rodas, griego. Acusación del fiscal, Rodrigo de Torres, 26 de septiembre de 1528, f. 143r. Sentencia del vicario Santa María, 17 de octubre de 1528, ff. 145r-146v.

[62] Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa,

Esta carencia dificultó la actuación del obispo en el primer año de su gestión, en el que solo intentó ejercer su jurisdicción real de "Protector de indios" y durante el cual se fue avivando su enfrentamiento con la Audiencia.[63] Afectado por esa debilidad jurisdiccional, "el electo", como le llamaban despectivamente, decidió asumir la autoridad "apostólica" concedida por los pontífices a las órdenes mendicantes y que solo podía obtener por delegación del prelado de alguna de ellas. En medio de una crisis de autoridad, provocada por los ultrajes a dos clérigos en la iglesia mayor, el obispo empleó esa autoridad para fijar excomuniones y decretar un entredicho general. Actuó en este caso, como "obispo electo", desde luego; pero también como "juez eclesiástico por autoridad apostólica en lo espiritual y temporal, por las bulas dirigidas a los prelados de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo […] y por virtud de poder a mí dado e dirigido en la comisión constituida del R. P. Fray Luis de Fuensalida, custodio de la dicha orden de San Francisco para usar y ejercer la jurisdicción eclesiástica".[64] Esta "hábil maniobra", como la llama Jorge Traslosheros, le permitió ejercer, por comisión, toda la autoridad eclesiástica para sortear la coyuntura y quizá también para establecer la audiencia eclesiástica, como sugiere el mismo autor, aunque presumo que esto solo ocurrió tras la llegada de la segunda Audiencia.[65] En cualquier caso, hay evidencia de que el foro de justicia episcopal estuvo en funciones durante el tiempo en que Zumárraga viajó a España para defenderse (concretamente, en octubre de 1532) y que fue precisamente el provisor de la audiencia eclesiástica de México, Alonso López Canego, quien tomó plena posesión del obispado, en nombre de Zumárraga, ya consagrado en España, en diciembre de 1533.[66]

1988, I, pp. 33-34.

[63] Sonre los conflictos con la Primera Audiencia por haber querido actuar como "Protector de Indios", véase Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1991, pp. 34-37.

[64] García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga…*, II, núm. 6, pp. 247-248. Jorge Traslosheros, "En derecho y en justicia. Fray Juan de Zumárraga, la administración de la justicia y el proyecto de iglesia de los primeros obispos de la Nueva España", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM/IIH, 2004, pp. 23-40 (Serie Historia Novohispana 72), p. 28.

[65] Traslosheros, "Zumárraga y los primeros obispos…", p. 28. También, en *Iglesia, justicia y sociedad…*, p. 7.

[66] García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga…*, III, núm. 35. Ejecutoriales y acta de posesión, 28 de diciembre de 1533. Lo llaman por error "Antonio López", p. 67. El caso de la audiencia eclesiástica es un pleito para anular un matrimonio, que comenzó el

Sin embargo, lo importante es destacar que ni antes ni después de su viaje a España, el obispo pretendió usar su audiencia eclesiástica para abrir causas de fe, a diferencia de lo que habían hecho los vicarios de Santo Domingo. En vez de ello, esperó más de un par de años para obtener el título específico de "inquisidor apostólico contra la herética pravedad y apostasía en la ciudad de México y en todo vuestro obispado", otorgado por el inquisidor general de España, Alonso Manrique, junto con "el poder y facultar para […] proveer […] los oficiales que fuere menester y sean necesarios para la buena administración del dicho Santo Oficio, como bien visto os fuere, y señalarles salarios que os parecerá se les debe dar". Es decir, un primer paso para fundar una Inquisición en México.[67]

La actividad del obispo Zumárraga como primer inquisidor de México ha sido bien estudiada, sobre todo, en lo que concierne a su actividad sobre la población indígena y particularmente a la famosa condena del cacique de Texcoco.[68] Sin embargo, los casos contra indios fueron apenas un diez por ciento de los casos seguidos por Zumárraga, según el cómputo hecho por John Chuchiak, y es mucho, por tanto, lo que falta por investigar.[69] No obstante, a partir de los estudios de Greenleaf y Buelna, así como de mi propia revisión de los documentos publicados y otros expedientes de la Inquisición de Zumárraga, puedo hacer las siguientes precisiones.

En primer lugar, me parece importante considerar a la Inquisición de Zumárraga como parte del proyecto de expansión institucional y no como "el punto máximo de la inquisición episcopal", pues se presta a confusión con los obispos que sí ejercieron su autoridad des-

6 de octubre de 1532. Se anexó a una causa inquisitorial por las implicaciones de bigamia contra la mujer, María Moñiz. AGN, Inquisición, 40, exp. 3 bis.

[67] Título de inquisidor concedido por el inquisidor general, 27 de junio, 1535. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga…*, III, pp. 71-73.

[68] Los estudios más completos basados en la documentación original son los de Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición…*, y María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, México, UAM-A/Botello, 2009 (Estudios de la Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades). Este último ofrece una síntesis bien lograda de todos los casos sobre idolatría. La mayor parte de estos procesos se encuentra publicada en dos excelentes compilaciones elaboradas por el Archivo General de la Nación: *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco* y *Procesos de indios idólatras y hechiceros*.

[69] John Chuchiak calcula 14 procesos contra idolatría y sacrificios de un total de 156 casos juzgados. La mayoría, 56, corresponden al delito de blasfemia. Sobre este último aspecto prepara Mayra Karen García Mijangos su tesis de licenciatura. John Chuchiak, *The Inquisition in New Spain, 1536-1820, A Documentary History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2012, p. 10, tabla 4.

de sus audiencias episcopales.[70] Desde la perspectiva institucional, el tribunal de Zumárraga venía a remplazar, como experimento, al que había funcionado en el Caribe y languidecía por entonces. Había, sin embargo, algunas diferencias, comenzando porque Manso había tenido el ambiguo título de "inquisidor general" y Zumárraga solo el de "inquisidor" con restricción a actuar solo sobre su obispado o al menos en un comienzo. Otra diferencia era que Manso había compartido el título de inquisidor, primero con Córdoba y después con Aguilar, mientras que Zumárraga siempre presidió solo su tribunal. Pero esto último no significaba una diferencia tan radical, pues, a diferencia del vice-epíscopo dominico, que juzgaba solo, Zumárraga siempre lo hizo en unión del oidor Francisco Loaysa, que firmó con él todas las sentencias, en calidad de "asesor" de la Inquisición y "juez de los bienes confiscados por el Santo Oficio".[71]

En segundo lugar, es importante señalar que Zumárraga delimitó con la actividad que realizaba su audiencia episcopal de la que realizó como inquisidor y que, por su naturaleza, debía ajustarse a la supervisión y procedimientos de la Inquisición española. La separación de jurisdicciones permitió, a su vez, una complementariedad que se aprecia de manera elocuente en un expediente integrado por un proceso eclesiástico y otro inquisitorial relativos a un mismo caso.

La primera y más voluminosa parte del expediente corresponde a un pleito de justicia eclesiástica, como lo indicaba la portadilla original del expediente: "Proceso de pleito que pende en esta abdiencia eclesiástica de México entre partes, Antonio de Anguiano, contra Leonor de Padilla, su mujer". Éste se había ocasionado por una querella de él contra ella, por la que recusaba una sentencia previa de divorcio y exigía que su mujer volviera a hacer vida maridable con él. En atención a la demanda, la mujer fue depositada en una casa particular, en calidad de presa, y ella, para defenderse, puso el caso en manos de un hábil abogado, que argumentó que su matrimonio,

[70] Greenleaf conocía bien el carácter de inquisidor apostólico que tuvo Zumárraga y describió con puntualidad las características de su tribunal; sin embargo, insistió en considerarlo "el punto máximo de la Inquisición episcopal", por considerar que su actividad no fue muy distinta a la seguida por otros obispos que, en años posteriores, fungieron como "inquisidores ordinarios". Esa ambigüedad ha sido fuente de muchas imprecisiones y afirmaciones erróneas en otros trabajos. *Zumárraga y la Inquisición…*, pp. 22-25.

[71] Es probable que el Consejo hubiera establecido formalmente estos cargos, con los que firma varios documentos. Véase, por ejemplo, el mandamiento del licenciado Loaysa contra los bienes de Diego Cortés. AGN, Inquisición, exp. 9e, f. 53r.

contraído en Pánuco, era nulo, por no haber probado el contrayente la muerte de su primera esposa, que se sospechaba seguía viva en Sevilla. Las probanzas y alegatos de una y otra parte llevaron a una primera sentencia del provisor, Alonso López Canego, en que exigió al marido una probanza completa para esclarecer la vida o la muerte de la primera esposa.[72] Dos años después, un nuevo provisor de la audiencia eclesiástica, Rafael de Cervanes, emitía un fallo definitivo, decretando nulo el matrimonio, por haberse probado la vida de la mujer. En consecuencia, se multaba al hombre, se le exigía mandar traer a su mujer para hacer vida en común y alejarse definitivamente de Leonor de Padilla, a la que se declaraba libre para casarse con quien gustase.[73]

Hasta aquí, pues, un proceso de la audiencia eclesiástica que terminó en marzo de 1536. Sin embargo, el incumplimiento del reo a la sentencia provocó una nueva acción judicial, apenas nueve días después de la sentencia. Sin embargo, para entonces ya estaba establecida la Inquisición y el mismo provisor, que ocupaba la fiscalía del Santo Oficio, usó el caso para acusar a Anguiano de bigamia, un delito que la Inquisición española reclamaba como de jurisdicción propia y privativa.[74] El proceso extraído de la audiencia eclesiástica se convirtió, de esta manera, en el comienzo de otro de naturaleza distinta. Las últimas fojas del expediente, por lo tanto, no corresponden ya a un pleito entre marido y mujer, sino a uno nuevo entre el fiscal del Santo Oficio, por un lado, y el "reo demandado", por otro, que ya estaba preso en la cárcel del Santo Oficio. El interrogatorio, guiado por el propio Zumárraga, tuvo ya características inquisitoriales. En él se le preguntaron detalles de su vida y se le trató como sospechoso en materia de fe y no solo como pecador. La sentencia fue más severa (una penitencia más rigurosa, multa y prisión en un convento que al final no se ejecutó) y el notario de la Inquisición certificó su pleno cumplimiento.[75]

---

[72] AGN, Inquisición, 36, exp. 1, ff. 1-121.

[73] Sentencia del provisor, Rafael de Cervanes, 10 de marzo, 1536, f. 121.

[74] Enrique Gacto, "El delito de bigamia y la Inquisición española", *Anuario de historia del derecho español*, Ministerio de Justicia/Boletín Oficial del Estado (BOE), núm. 57, 1987, pp. 465-492.

[75] Sentencia firmada por el inquisidor Zumárraga y el licenciado Loaysa, 3 de octubre de 1536. AGN, Inquisición, 36, exp. 1, f. 130. El proceso inquisitorial "contra Antonio Anguiano, por polígamo", corresponde únicamente a las ff. 122-130. Greenleaf malinterpretó el expediente, pensando que se trataba de un "proceso de bigamia/concubinato" seguido por Zumárraga como "ordinario". *Zumárraga y la inquisición …*, p. 22 nota 47.

Más allá del plano jurídico, Zumárraga quiso demostrar la particularidad de su oficio inquisitorial también de manera simbólica, con una procesión que se anunció por pregón, y una ceremonia en la iglesia mayor para "recibir los poderes y comisión de la Santa Inquisición" en la que se leyó una carta sobre los delitos que debían denunciarse.[76] Desde un comienzo, Zumárraga buscó definir los cargos correspondientes al nuevo tribunal: un fiscal, un secretario, un alguacil, un notario, un nuncio y un tesorero. Llama la atención que se asignara como fiscal de la Inquisición a Rafael de Cervanes, tesorero de catedral, y que entonces se desempeñaba, como hemos visto, como provisor o juez encargado de la audiencia eclesiástica. El que participaran eclesiásticos con otros cargos en el obispado era inevitable, sobre todo al comienzo, pues el tribunal inquisitorial se echó a andar sin capital inicial; pero ello no significó que se confundieran responsabilidades, y el oficio inquisitorial fue absorbiendo poco a poco a sus funcionarios.[77] Zumárraga mismo, aunque se nombrara obispo, no actuaba como tal en los procesos inquisidores, sino como inquisidor, con el estilo propio de la Inquisición y con la retórica que le acompañaba, dirigida sobre todo a defender la jurisdicción y autoridad del "santo oficio". En ese aspecto es muy significativo que el primer proceso formado por el tribunal, apenas dos días después de la inauguración, fuera contra los trompeteros del virrey que se habían negado a tocar sin paga en esa ceremonia, a pesar de la advertencia del alguacil. El fiscal, al acusarlos, señaló claramente que era por haber dicho palabras contra "el obispo, como inquisidor" y contra "los inquisidores".[78]

A diferencia de los inquisidores del Caribe, Zumárraga no tenía el título de "inquisidor general" (aunque a veces se nombró "inquisidor mayor") y su jurisdicción parecía limitarse a la ciudad de México y a su obispado, o al menos eso decía. Los límites tuvieron que ser definidos a causa de un incidente provocado por el provisor de Puebla (la antigua diócesis de Tlaxcala, recién fundada) y canónigo de su catedral, que dio a conocer la noticia del establecimiento de

[76] Ambas ocurrieron el 6 de junio de 1536. Greenleaf supone que la procesión fue del hospital de Jesús al obispado. Mi lectura es que la ceremonia se realizó en "el hospital de Nuestra Señora". AGN, Inquisición, vol. 42, exp. 3.

[77] El caso más notable es el del fiscal Rafael de Cervanes, que era también tesorero de la catedral y en algún tiempo provisor de su audiencia eclesiástica.

[78] "Proceso de oficio de la Santa Inquisición contra Antón Moreno y Cristóbal Barrera, trompeteros". AGN, Inquisición, vol. 42, exp. 3.

"la Inquisición de Nueva España", como si fuera él una suerte de comisario en la diócesis. Por voluntad propia o malentendiendo una carta de Zumárraga, exigió que se denunciaran ante él los delitos de fe para poder informarlo al inquisidor: una astuta medida que, por un lado, reconocía la autoridad de la nueva Inquisición; pero por otro intentaba mantener la de la audiencia eclesiástica. De cualquier modo, se extrañó del nombramiento y, en representación del obispo, fray Julián Garcés, pidió al inquisidor que especificase si era "inquisidor general" en "toda la Nueva España". Zumárraga zanjó el potencial conflicto con un proceso al falso comisario y una declaración muy notable en que especificó que su jurisdicción se limitaba a su obispado.[79] Sin recursos iniciales era imposible que el inquisidor hubiera pensado en una querella con la diócesis más antigua del reino; pero es probable, sin embargo, que el malentendido hubiera sido provocado por algún mensaje de Zumárraga con la intención de buscar apoyo para el tribunal, como sospecha Greenleaf.[80] Lo cierto es que la jurisdicción de Zumárraga no estuvo limitada del todo a su obispado, pues a diferencia de Puebla, logró ejercer cierta autoridad sobre Michoacán antes de que se consolidara el obispado, y garantizó el apoyo del obispo Juan López de Zárate, consagrado por él, que actuó como su fiscal en el proceso de los trompeteros y después, ya en su ejercicio episcopal, volvió a colaborar con la Inquisición, actuando al menos en un caso como juez y en otro, permitiendo la actuación de un comisario en Oaxaca.[81]

Por último, es necesario decir algo sobre la característica más notable de la Inquisición de Zumárraga, la que se ha considerado causa de su "fracaso" y que tal vez merezca una reconsideración. Me refiero a la jurisdicción formal que ejerció la Inquisición sobre la población indígena: único caso en la historia del tribunal que, por lo mismo, ha merecido principal atención. Sin ser la mayoría, como ya se dijo, no hay duda de que los casos de inquisición sobre indios son sumamente interesantes; tanto por la información que contienen

[79] Al ser interrogado, el canónigo acusado, Francisco Leyva, declaró que debido al anuncio que había hecho, había recibido denuncias sobre ciertas hechicerías y un proceso que estaba en poder de un escribano público, "que si su señoría es servido las declarará, y si no, que como juez eclesiástico las hará saber a su prelado". Declaración 11 de agosto, 1536. AGN, Inquisición, v. 40, n. 5, III-2.

[80] Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición*…, p. 147.

[81] Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición*…, p. 239. Sobre Michoacán, Greenleaf, *La Inquisición*, pp. 55-81.

sobre un periodo de transición religiosa como por la existencia de figuras de autoridad tan sorprendentes como el hechicero o magonahual, Martín Ocelotl.[82] También por las cuestiones técnicas con las que resolvió el problema de la lengua e intentó poner a los indios, por lo menos en un comienzo, en relativa igualdad como figuras jurídicas de un proceso. Los problemas que esto generó, particularmente por la participación maliciosa de uno de los traductores, el clérigo Diego Díaz, has sido estudiados también por Sonia Corcuera.[83]

María Elvira Buelna ha realizado el estudio más completo sobre esos procesos y explica con bastante claridad sus características formales y los actores de cada uno de ellos.[84] Sin embargo, es necesario aclarar un punto que se ha vuelto lugar común y que tiene que ver con la relajación al brazo secular del cacique de Texcoco, don Carlos Chichimecatecuhtli, que ordenó Zumárraga tras acordarlo con los oidores Ceynos y Vasco de Quiroga, además de Loaysa, en noviembre de 1539.[85] Suele afirmarse que este caso, el más famoso de la actuación inquisitorial de Zumárraga, fue el causante de que la Inquisición dejara de procesar indios en Nueva España, y esta afirmación, aunque tiene un fondo de verdad, no es del todo exacta. Si bien es cierto que el Consejo de la Suprema regañó al inquisidor por haber procedido con rigor contra el cacique de Texcoco, la carta, o mejor dicho, las dos cartas que se enviaron al inquisidor, no establecieron categóricamente la exclusión de los indios de la esfera inquisitorial. La primera de ellas, que tenía la intención de evitar relajaciones, expresó que debía cuidarse mucho su forma de proceder contra los indios y que se les tuviese una consideración equivalente a la que en España se tenía "con los moriscos, los cuales, aunque ha mucho tiempo que se tornaron cristianos, siempre se ha usado con ellos de misericordia, imponiéndoles penitencias espirituales y moderadas y no les confiscando los bienes". La misma carta sugería, como "cosa justa y razo-

[82] Juan Manuel Romero, "Diversidad en los caminos a lo sagrado, magia dañina y disidencia entre los nahuas prehispánicos", en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coords. y eds.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, UNAM/IIH, 2003, pp. 19-42. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, ed. facsimilar de la original de 1912, México, Archivo General de la Nación, 2002, pp. 17-31.

[83] Sonia Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, UNAM/ITAM/FCE, 2009, pp. 162-260. También la carta de Zumárraga a Tello de Sandoval en la que confiesa su intención frustrada de relajar a este reo, pp. 261-265.

[84] Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición*…

[85] Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición*…, p. 243.

nable" que se buscara que los indios estuvieran "muy bien instruidos e informados en la fe, y que por algún tiempo tengan uso y hábito de ello sin que se proceda contra ellos por la Inquisición", pero no era claro si este comentario debía entenderse de manera general o particular, dependiendo de las circunstancias de los denunciados. Por su parte, la segunda carta, centrada en el caso específico del cacique, solo expresaba el descontento por el rigor usado, ordenaba la devolución de bienes a sus deudos, y exigía el envío del proceso completo para su revisión.[86] La controversia generada por la quema del cacique debió ser la causante de que Zumárraga suspendiese la actividad inquisitorial contra indios, incluso antes de recibir el regaño de la Suprema, pero es importante insistir en que no hubo una exclusión jurídica, como quedó evidenciado cuando su sucesor, el inquisidor Tello de Sandoval, encabezó un nuevo proceso inquisitorial contra el cacique de Yanhuitlán y cuatro sacerdotes indígenas.[87]

Más que exclusión, por tanto, lo que terminó por decidirse fue la supresión del tribunal de Zumárraga. Las facultades de inquisidor del primer obispo terminaron abruptamente con la llegada a Nueva España del visitador Tello de Sandoval, en febrero de 1544. Este ostentaba, entre sus amplios poderes, el título de inquisidor, pero al parecer no tenía la intención de inaugurar una nueva "etapa" de la Inquisición, sino de cancelar la existente. Los términos de la instrucción eran claros: "el dicho poder de inquisidor se da para lo que toca al honor de su persona, y para otros efectos que le convienen, y no para que se ponga en aquella Nueva España inquisición formada".[88] Tal parece que Tello de Sandoval tenía una jurisdicción limitada como inquisidor, pues aunque tenía la obligación de revisar la actuación de su antecesor y la facultad de iniciar nuevas averiguaciones, como de

[86] Dos cartas del Consejo de Inquisición a Zumárraga con la misma fecha. Madrid, 22 de noviembre de 1540. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga…*, IV, documentos 18 y 19. No incluidos en primera edición; tomados de María Alberto Carreño, *Don Fray Juan de Zumárraga: teólogo y editor, humanista e inquisidor (documentos inéditos)*, México, Editorial Jus, 1950, pp. 13-14 y 160-161. También en AHN, Inquisición, libro 574, ff. 34 y 37, reproducidos en Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600),* tomo II, España, Universidad de Salamanca, 1970, pp. 468-469.

[87] María Teresa Sepúlveda (ed.), *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán*, 1544-1546, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999. También Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII,* México, El Colegio de México, 2016.

[88] Instrucción del inquisidor general en Medina, *Inquisición primitiva americana…*, II, pp. 6-8.

hecho hizo, contra indios y españoles, tenía también la obligación de enviar los autos a la Inquisición de Sevilla para que se les diera continuidad. Es decir, podía actuar con autoridad de inquisidor, pero debía desmantelar, al mismo tiempo, la estructura que se había creado.[89] Sabemos que Tello y Zumárraga trataron de convencer al Consejo de la Suprema de la necesidad de establecer un tribunal duradero; pero éste lo rechazó y la Inquisición formal desapareció en 1547, con el regreso de Tello a la Península.[90] Sería deseable una investigación a fondo para entender las razones y quejas que tuvo a la vista el Consejo de la Suprema para tomar esta determinación, pero es posible que las razones tuviesen mucho que ver con las críticas internas al sistema inquisitorial y con la fuerza que había recobrado entonces la posición episcopal en el contexto de la celebración del Concilio de Trento.

El triunfo efímero de la vertiente episcopal

La decisión de suspender el tribunal coincidió con la voluntad tridentina de fortalecer autoridad episcopal: una idea que entendieron, cada uno a su modo, tanto los obispos americanos como los prelados de órdenes regulares que seguían empleando las bulas fundacionales.

La disolución del tribunal inquisitorial, por lo tanto, fue clave para el desarrollo de esa actividad cercana a la inquisitorial que ya se estaba dando en otras audiencias eclesiásticas distintas a México en tiempos de Zumárraga, y que éste intentó controlar con éxito únicamente en Oaxaca. No es extraño, pues, que en ese periodo que va de 1540 a 1571, en el que ya no había institución inquisitorial, se detecte una actividad en materia de fe realizada por las audiencias eclesiásticas de las diócesis, cada una con particularidades importantes: unas más orientadas a los casos de idolatría indígena, otras sobre la población española y de origen africano. En cualquier caso, estas incursiones en asuntos "de fe" buscaban fortalecer la autoridad de la justicia eclesiástica ordinaria, fuera ésta la correspondiente al obispo o al guardián del clero regular en aquellos lugares donde todavía no había obispo nombrado.

[89] Ignoro si el tesoro o bienes del Santo Oficio pasaron a ser propiedad de la Corona.
[90] Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España…*, p. 85.

De este modo, la práctica inaugurada por el vicario Santa María en 1528, de hacer una suerte de "inquisición" desde la audiencia eclesiástica de un "vice-epíscopo", volvió a cobrar sentido en Yucatán con un juez como fray Diego de Landa. Su autoridad parece inspirada en la primera generación de vice-epíscopos. Como ellos, Landa usaba las bulas para actuar como juez sobre causas de idolatría o de rechazo a la religión por parte de indios, al grado que se ganó el título de "inquisidor" que en rigor nunca tuvo. Poco a poco fue fortaleciendo su audiencia vice episcopal, con autoridad sobre causas de fe, como había hecho Santa María, al grado que pudo dar continuidad a ellos cuando fue nombrado obispo.[91]

Falta mucho por investigar sobre la actividad total de las audiencias episcopales para calibrar bien el peso que dieron dentro de ellas a la actividad "inquisitorial", es decir, a la que correspondía a la Inquisición donde la había. Sin embargo, no hay duda de que algunos provisores conocían la diferencia entre los casos y, en los de herejía, intentaron ejercer una autoridad con rasgos más inquisitoriales. Baste señalar, como ejemplo, que el provisor del arzobispo Montúfar llegó a usar el término de "inquisición ordinaria", es decir, episcopal, para referirse a esa actividad, cuasi inquisitorial pero no regulada por el Consejo de la suprema, que se hacía dentro de la jurisdicción de su propia audiencia eclesiástica.[92] En el mismo sentido debe entenderse el proceso de herejía seguido contra el franciscano italiano Miguel de Bolonia por parte del cabildo sede vacante de Guadalajara. Cuando la Inquisición revisó la jurisdicción que el cabildo eclesiástico había ostentado para procesar al italiano, el cabildo argumentó nada menos que con la bula *Ad Abolendam* del siglo XIII.[93]

Así pues, el reto de la Inquisición española, cuando se planteó el establecimiento de tribunales fijos en América, era conseguir que los obispos abandonaran una jurisdicción que estaban acostumbrados a

[91] Véase el excelente estudio de John Chuchiak, "*In Servitio Dei*: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573-1579", *The Americas*, Academy of American Franciscan History, vol. 61, núm. 4, 2005, pp. 611-46.

[92] Lundberg Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar, O. P., Arzobispo de México, 1554-1572,* trad. de Alberto Carrillo, México, El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 111-121.

[93] José de Jesús Martín Flores, *Fray Miguel de Bolonia. El guardián de los indios. Estudio biográfico y juicios de inquisición*, México, Acento Editores, 2006, Proceso reproducido como apéndice, pp. 111.

ejercer. Esto significaba, no que dejaran de ser inquisidores, pues en rigor no lo eran, sino que redujeran la jurisdicción de su audiencia eclesiástica, dejando de interesarse en causas de fe. En ese sentido, debe entenderse la enorme concesión que probablemente evitó un potencial conflicto: esto es, el haberse decidido, por primera vez, que los nuevos tribunales de Inquisición, pues esto fue válido tanto para el de México como para el del Perú, no se interesaran en causas de indios. Las razones para ello eran muchas; pero dudo que la decisión tuviera que ver con el lejano castigo al cacique de Texcoco, no solo porque había pasado ya mucho tiempo desde entonces, sino porque la Inquisición actuaba de manera tan selectiva sobre la población de cristianos viejos, que podía ser suave o severa, según su propio criterio. Desde mi perspectiva, la exclusión de los indios de la jurisdicción inquisitorial fue, sobre todo, una concesión a los obispos y a los prelados de las órdenes, para evitar que la Inquisición se convirtiese en fiscalizador de su actividad doctrinal en los pueblos de indios. Los "errores" de fe de los indios todavía se podían atribuir a problemas de evangelización y correcta doctrina, y su corrección se dejó, por tanto, en manos de obispos y prelados. Haberlo colocado en manos de Inquisición hubiera significado poner la evangelización y doctrina de los indios bajo evaluación de inquisidores.

La fórmula de 1569 puede ser entendida, por lo tanto, como una medida estratégica. La Inquisición se estableció finalmente en América, pero con la modificación sustancial de la jurisdicción sobre los indios. Con ello quedaba abierta la puerta para que los obispos pudiesen fortalecer la autoridad de sus audiencias eclesiásticas para actuar con la "moderación" conveniente sobre la población indígena, pero sin una limitación específica sobre el modo de hacer sus indagatorias en causas de fe. Los numerosos estudios sobre la actividad del provisorato muestran hasta qué punto algunas audiencias llegaron a desarrollar prácticas semejantes a las de la Inquisición en las causas de indios, al punto que es posible encontrar en distintos lugares y tiempos autos de fe y demostraciones de autoridad que evocan las prácticas del Santo Oficio. La tentación inquisitorial era inevitable.

UN MOSAICO DE PASTORES DE ALMAS. CONFIGURACIÓN ESPIRITUAL DE SAN SEBASTIÁN ATZACUALCO, SIGLO XVI[1]

Jessica Ramírez Méndez
Coordinación Nacional de Monumentos Históricos
Instituto Nacional de Antropología e Historia

> …aquí en Atzacualco, en el distinguido lugar de San Sebastián, el águila real entregó insignias a nuestro *altepetl* de la Ciudad de México porque este es el lugar del *tlaxilacalli* y casa de niñez de Moctezuma. Y porque es el lugar del águila de la Ciudad de México me detuve.
> *Sermón*, Padre Juan de Tovar, S.J.

La atención espiritual que se desplegó en México Tenochtitlan en los años inmediatos a su conquista militar ha sido abordada en conjunto;[2] sin embargo, cabe reflexionar en torno a cada una de las cuatro parcialidades en las que se organizó. Éstas tuvieron marchas diacrónicas

[1] Agradezco a Rossend Rovira Morgado los comentarios a este trabajo, a la vez que las numerosas charlas que los acompañaron. Asimismo, quiero dar las gracias a Javier Eduardo Ramírez López y Verenice Cipatli Ramírez Calva que, sin conocerme, me facilitaron bibliografía mientras las bibliotecas permanecieron cerradas. Su generosidad, junto con la de Enrique González y Antonio Rubial García, hicieron posible este trabajo en tiempos de pandemia.

[2] Edmundo O'Gorman, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo. 9, núm. 4, 1938, pp. 787-815. Roberto Moreno de los Arcos, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", en *Cuadernos de arquitectura virreinal*, núm. 12, 1992, pp. 4-18. José Rubén Romero Galván, "La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 20, 1999, pp. 13-32. Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777), *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 30, 2004, pp. 63-92. Distinto de los anteriores, Rossend Rovira, si bien da cuenta del desarrollo de las parcialidades en el contexto general, las atiende también de forma particular. Véase del autor *San Francisco Padremeh: El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017, pp. 42-53.

de desarrollo derivadas de su ubicación y de las redes parentales y poderes locales presentes en cada una de ellas.[3] Contamos con trabajos concretos para Santa María Cuepopan,[4] San Pablo Teopan,[5] poco menos San Juan, y[6] los dedicados a San Sebastián Atzacualco en los años de la posconquista son prácticamente inexistentes.[7]

Al respecto, esta investigación es una primera aproximación al proceso de configuración espiritual de la zona nororiente;[8] centrándome en la parcialidad indígena de San Sebastián Atzacualco. Como mostraré, su ubicación geográfica, su vinculación con los descendientes de Moctezuma Xocoyotzin y la escasa presencia franciscana generó,[9] a diferencia del

[3] Barbara E. Mundy, *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*, México, Grano de sal, 2018 (versión digital). Jessica Ramírez Méndez y Rossend Rovira Morgado, "De San Francisco el Viejo al Nuevo en la ciudad de México: una propuesta de relectura de la primigenia *traza española* (1524-1525)", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 64, 2021, pp. 161-205. De los mismos autores, "El sureste de la ciudad de México, 1524-1542: Grupos de poder y articulación socioespacial entre españoles e indígenas", en *Jahrbuch Geschichte Lateinamerika,* núm. 58, 2021, pp. 202-233.

[4] Clementina Battcock tiene varias publicaciones al respecto. Cabe mencionar, por ejemplo "Cambios y continuidades en un antiguo barrio de la ciudad de México: El caso de Cuepopan. Tlaquechiuhca", *Perspectivas latinoamericanas,* núm. 9, 2012, pp. 84-98. Junto con Claudia Andrea Gotta, "La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuepopan, de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda", *Cuicuilco,* vol. 18, núm. 51, México, 2011, pp. 150-151. En coautoría con Rossend Rovira, "Consideraciones en torno a la territorialidad del espacio vivido en las parcialidades de Cuepopan-Tlaquechiuhca y Teopan de México-Tenochtitlan", *Boletín americanista*, vol. 1, núm. 66, 2013, pp. 143-160.

[5] Rossend Rovira Morgado ha estudiado de manera particular la zona sureste. Además del trabajo citado arriba elaborado con Battcock, puede consultarse, por ejemplo "San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la ciudad de México", en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México, siglos* XVI-XXI, México, INAH/Conaculta, 2012, pp. 31-51.

[6] Aunque no específicamente, puede hacerse una aproximación a ese cuadrante a partir de los textos de Mundy, *La muerte…*, y el de Jonathan Truitt, *Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan. Nahuas and Catholicism, 1523-1700,* Norman, University of Oklahoma Press, 2018.

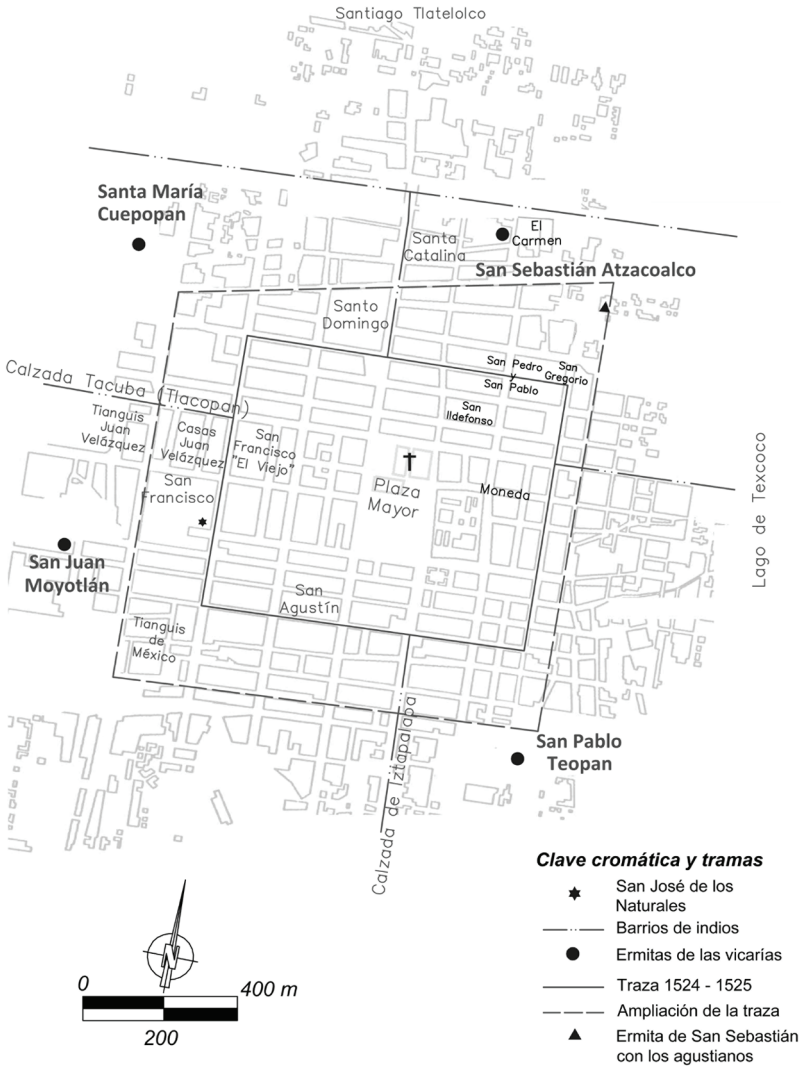
[7] Contamos con trabajos en torno a san Sebastián sólo a partir del último cuarto del siglo XVI. Por ejemplo, Jessica Ramírez Méndez, "Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606", *Secuencia*, núm. 71, México, Instituto Mora, pp. 15-32. Un poco de manera tangencial, pero que se aproxima a Atzacualco es el libro de Elizabeth Hill, Louise Burkhart, David Tavárez, *Painted words. Nahua Catholicism, politics, and memory in the Atzaqualco pictorial catechism,* Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017, p. 149.

[8] Hago referencia a "zona" para atender el dinamismo y contacto entre los actores de la traza española y los de las parcialidades indígenas

[9] A estos elementos hay que sumar toda una carga simbólica proveniente desde antes de la Conquista. Pero, dada la amplitud de este elemento, estoy preparando un trabajo por separado al respecto.

resto de los cuadrantes, el asentamiento e incidencia espiritual de muy diversos miembros de la Iglesia a lo largo del siglo XVI.

PLANO DE LA CIUDAD DE MÉXICO
UBICACIÓN DE LOS ESPACIOS QUE SE MENCIONAN EN ESTE TRABAJO



Elaboración propia. Dibujo digital por arq. Erika Hernández, LIAD-CNMH.

Además de la de los seráficos, veremos la actuación del clero secular a partir de la propia ermita de San Sebastián y, sobre todo, desde la parroquia de Santa Catalina; también la de nuevas familias de regulares, como los carmelitas descalzos, que se hicieron cargo de la administración de San Sebastián como coadjutores, y los jesuitas, que influyeron en la parcialidad desde el colegio de San Gregorio. Más notoriamente veremos la injerencia de los dominicos y, aunque un tanto más tardía, la definitiva presencia de los agustinos hasta la secularización de la doctrina en el siglo XVIII. En conjunto, San Sebastián Atzacualco se conformó como un mosaico de pastores de almas a lo largo del siglo XVI que nos permite explicar, en gran medida, el desenvolvimiento social y urbano de esa zona.

La configuración espiritual de Tenochtitlan

Como sabemos, tras la caída de Tenochtitlan en manos de los españoles en 1521 y su momentáneo desalojo para sanearla, Hernán Cortés decidió conservarla como el corazón del gobierno ahora en sus manos. A partir de entonces, el islote se estructuró en tres partes. En el centro se estableció la ciudad española para la que se dispuso una traza de unas catorce manzanas, a su alrededor quedó San Juan Tenochtitlan y, un tanto más al norte, Santiago Tlatelolco; estas últimas dos agruparon a los nahuas.

Específicamente San Juan Tenochtitlán quedó dividida en cuatro parcialidades[10] de raigambre prehispánica que, por la ocupación de la traza española al centro, tuvieron forma de "L": Santa María Cueopoan (norponiente), San Juan Moyotlan (surponiente), San Sebastián Atzacualco[11] (nororiente) y San Pablo Teopan (suroriente). Desde antes de la conquista y con cierta continuidad ya en época virreinal, cada una de

[10] Aunque rebasa los intereses de este artículo, cabe señalar que propiamente las parcialidades, como territorios bien definidos, con plena identidad electoral y tributaria, más allá de la espiritual, se configuraron hasta mediados del siglo XVI. Para ver el proceso, véase Rossend Rovira Morgado, "Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la real audiencia de la Nueva España (siglo XVI)", tesis para optar por el grado de doctor en historia moderna, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014.

[11] Parece que el nombre correcto era Tzacualco, aunque terminó por conocérsele como Atzacualco. Hernando de Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1998, p. 75. Véase también Rovira Morgado, "Las cuatro parcialidades …", pp. 214-232.

las cuatro partes era un ámbito administrativo distinto compuesto por barrios.[12] Así, cada parcialidad y, en una escala menor, cada barrio integrante de ella, era una entidad sociopolítica que tenía un espacio central desde el cual se organizaba la vida comunitaria de la demarcación.

En consonancia con la distribución política de separación étnica, se dispuso el cuidado de las almas de la población. Los españoles –teóricamente constreñidos en la traza– fueron atendidos desde el Sagrario por el clero secular, mientras que los franciscanos se encargaron de los indios de Tenochtitlan y Tlatelolco.

Concretamente en cuanto a San Juan Tenochtitlan, de cada cuadrante se ocuparon los franciscanos, a manera de visitas. Éstas fueron dependientes de la doctrina de San José de los Naturales que tenía asiento en una capilla anexa al convento de San Francisco, ubicado en el extremo poniente de la traza. En consonancia con ello, para tener presencia y realizar sus visitas, los seráficos establecieron una ermita en cada uno de los cuadrantes.[13]

Pero San Juan Tenochtitlan no era una república homogénea, sino que los cuadrantes eran gobernados por distintos linajes que disputaban su preeminencia en esa nueva organización que se estaba esgrimiendo en medio del caos ocasionado por la conquista. Así, los caciques fueron pactando con el gobierno español –incluidos los franciscanos– para conservar gran parte de su estatus y privilegios. Fue a partir de estos vínculos que los seráficos lograron irse insertando en cada parcialidad.

De ahí que no todas las visitas –representadas en las ermitas que se construyeron– quedaron asentadas el mismo año, ni siquiera hay consenso en torno a quién fue el promotor de su erección,[14] ni cuán-

---

[12] Alejandro Alcántara, "Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios", en tomo I: Pablo Escalante (coord.), *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* en Pilar Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 168.

[13] *El Códice franciscano siglo XVI* en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Documentos para la historia de México*, vol. II, México, Chávez Hayhoe, 1941, pp. 6-7.

[14] Los franciscanos consignan que fue fray Pedro de Gante quien las mandó erigir, mientras que el episcopado afirma que fue fray Juan de Zumárraga en su calidad de obispo. Conf. *El códice franciscano…*, pp. 6-7. Fray Agustín de Vetancurt, *Chrónica de la provincia del santo evangelio de México. Quarta parte del Teatro Mexicano de los sucesos religiosos,* México, Doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1697, p. 40. "Carta del doctor D. Pedro Moya de Contreras al presidente del Consejo de Indias, informando sobre la oposición que habían hecho los frailes a la publicación de la Cruzada y otras cosas", 1 de septiembre de 1574, en Francisco del Paso y Troncoso (recop.), *Epistolario de la Nueva España*, t. 11, México, Antigua librería Robredo, 1940, p. 187.

do las visitas devinieron propiamente en doctrinas.[15] Al respecto de esto último, cabe recordar que no había una presencia permanente de los padres seráficos en las parcialidades, que los indígenas se trasladaban a San José para la misa dominical y que los frailes iban a las ermitas sólo a celebrar en fiestas especiales como la del santo patrono. En este sentido, la asistencia e influencia de los franciscanos en cada cuadrante fue distinta dependiendo de la ubicación y de las relaciones que entablaron con los indios principales.

Desde su asentamiento en el islote en los años veinte del siglo XVI, los españoles privilegiaron la zona poniente sobre la oriente fuera por cuestiones de seguridad –al ubicarse ahí la salida a tierra firme por la calzada de Tacuba–, por la propia estabilidad del terreno menos fangoso, por ser una tierra más productiva, una zona considerada más saludable y/o por su menor peligro de inundación.[16] En contraste, el oriente colindaba con la parte más ancha, riesgosa, salada y, en ocasiones, hasta fétida del lago de Texcoco.[17] Otro factor que también debió frenar el crecimiento de la zona oriente fue el limitado acceso que tenía a las tomas de agua potable que llegaban al islote desde el sur –Churubusco– y el poniente –Chapultepec.[18] De hecho, si analizamos la dotación solariega a partir de las actas de cabildo, veremos que para el punto cardinal hacia el que menos se extendió la traza los primeros años fue hacia el oriente.[19] El propio Cervantes de Salazar, en el recorrido que presenta en sus *Diálogos* de 1554, hacia el este sólo llega hasta

[15] A diferencia de las parroquias, las doctrinas carecían de la concreta y estable vinculación jurídica entre la autoridad eclesiástica y el titular del oficio necesario al beneficio parroquial. Fernando de Armas Medina, *Estudios sobre historia de la Iglesia*, Gran Canaria, Cabildo Insular, 1973, pp. 40-41.

[16] Jessica Ramírez Méndez, "Las nuevas órdenes en las tramas semántico-espaciales de la Ciudad de México, siglo XVI", *Historia mexicana*, núm. 251, 2014, pp. 1015-1075.

[17] El Lago de Texcoco era el depósito hídrico más bajo de los cinco lagos que rodeaban a la ciudad de México Tenochtitlan. Esto ocasionaba que acumulara los sedimentos del resto de los cuerpos de agua más elevados, a lo que se sumaba su mezcla con compuestos azufrados que le venían de la zona de manantiales termales con las que tenía contacto. Gabriel Espinoza Pineda, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996, pp. 42-44, 61.

[18] Véase María del Carmen León García, "Las fuentes de agua y las plazas públicas. Agua potable en la ciudad de México al finalizar el siglo XVIII", *Boletín de monumentos históricos*, núm. 27, 2013, p. 87.

[19] Por ejemplo, el acta del 22 de septiembre de 1533, libro 3 en *Actas del Cabildo de la Ciudad de México* [en adelante ACCM], Ignacio Bejarano (ed.), México, Municipio Libre, 1889, pp. 52-53.

la actual calle de República de Argentina;[20] es decir, el extremo oriente de lo que hoy es la plancha del zócalo, mientras que hacia el oeste se desplaza hasta el límite de la traza, hoy Eje central.

El establecimiento de los conventos de las tres primeras órdenes mendicantes da cuenta también de este desequilibrado proceso de urbanización. Éstas se asentaron en el lado poniente, sólo que los franciscanos quedaron en el extremo del oeste, los dominicos en el norte, y los agustinos, en el sur. Estas fundaciones trajeron consigo una rápida ocupación y dinamismo en su entorno conventual. Por su parte, respecto del lado oriente de la traza tenemos que se desarrolló, sobre todo, a partir de la llegada del primer obispo, fray Juan de Zumárraga (1528), en el eje de lo que hoy es la calle de Moneda. Así, en estos años, la zona poniente fue prácticamente un monopolio del clero regular, mientras que el oriente lo fue del secular.

En consonancia con la ocupación de la traza, el primer establecimiento franciscano[21] se fundó cerca de los espacios ocupados por los primeros gobernantes indígenas pues, como escribió Torquemada, buscaban estar cerca de los caciques para tener más entrada con ellos.[22] En ese tenor, la atención espiritual de las parcialidades por los seráficos fue más constante en las vicarías establecidas en torno a su convento: San Juan Moyotlan y Santa María Cuepopan.[23] De hecho, fueron los primeros cuadrantes en los que lograron establecer sus visitas, seguramente acercándose a la dirigencia indígena presente en cada uno de ellos.

Al respecto, en 1524 se erigió la ermita de Santa María Cuepopan.[24] Esta primera fundación pudo estar relacionada con que Tlacochcalcatl Nanahuatzin fuera designado gobernador indígena de México en torno a 1524-1525, cuando Cortés partió a las Hibueras. Nanahuatzin estaba conectado con el distrito de Cuepopan por lo que ahí quedó establecida la ermita de Santa María de la Asunción/

[20] Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Túmulo imperial*, México, Editorial Porrúa, 1963, p. 130. Consúltese el plano agregado por Edmundo O'Gorman para esta edición.

[21] Ramirez y Rovira, "De San Francisco…", pp. 179-181.

[22] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1973-1985, vol. 5, libro XV, cap. XVI, pp. 66-67.

[23] Muestra de ello es que en el siglo XVII los encontramos realizando celebraciones en los *tlaxilacalli* de Moyotlan seguido por los de Cuepopan y después los de Teopan; en los de Atzacualco ya no aparecen. Francisco Morales, "Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México", *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 24, 1994, p. 361.

[24] Battcock y Gotta, "La resemantización…", pp. 150-151.

la Redonda.[25] En cuanto a la fundación de la ermita en San Juan, cabe recordar que en esta parcialidad se encontraba la morada de quien en 1525 fue nombrado gobernante indígena, Juan Velázquez Tlacotzin.[26] Los seráficos debieron acercarse pronto a estos gobernantes nombrados por Hernán Cortés, logrando pactar con ellos, generar enlaces con los caciques de cada parcialidad e insertarse en esos cuadrantes a partir de la fundación de ambas ermitas. Para 1528 las actas de cabildo ya registran las fiestas patronales de san Juan y de santa María,[27] lo que nos habla del quehacer evangelizador que ya realizaban los seráficos en tales parcialidades.

Por otra parte, entre 1526 y 1529, Andrés de Tapia Motelchiuhtzin (1526-1531) debió facilitar el establecimiento de la ermita en el otrora templo de Huitznahuac.[28] La advocación de la ermita era dual –San Pedro y San Pablo–, aunque terminó por conocérsele sólo por esta última.[29] Tapia fue nombrado por Hernán Cortés como el nuevo dirigente indígena a la muerte de Tlacotzin. Él y su sucesor,

[25] Cuando se fue a la expedición de las Hibueras, Hernán Cortés se llevó con él a Cuauhtémoc y a quien debía ocupar su lugar en su ausencia, el cihuacóatl, Juan Velázquez Tlacotzin, por lo que, a falta de este último, también quedó, tal vez de manera interina, Nanahuatzin. Después de la ejecución de Cuauhtémoc, Cortés nombró a Juan Velázquez Tlacotzin, que murió antes de su regreso a la ciudad. Ante su muerte, fue don Andrés de Tapia Motelchiutzin quien ocupó su lugar. Véase el proceso contra Miguel Tlaylotlac, acusado de guardar varios bultos sagrados entre 1539 y 1540. Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Inquisición*, vol. 37, exp. 3, recogido en Luis González Obregón (dir.), *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación, 1912, pp. 109-140. Este expediente ha sido analizado por María Castañeda de la Paz, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2013, pp. 184-191.

[26] 22 de mayo de 1524, libro I, ACCM, p. 11. Del nombramiento habla la cuarta carta de relación del 15 de octubre de 1524. Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1994, p. 196. Sabemos que el hijo de Tlacotzin, don Gerónimo, tuvo en esa parcialidad una casa grande que había heredado de su madre y que fue vecino de ese barrio. Mundy, *La muerte…*, cap. 4, nota 23. Otra posibilidad en torno a este establecimiento es que el sucesor de Tlacotzin, Andrés de Tapia Moltechiuhtzin, fuera quien dio entrada a los franciscanos, pues en las actas de cabildo se menciona que vendió unos predios a Diego de Ordaz en 1526. Estos eran muy próximos a donde quedó erigida la ermita y el hospital de indios. 17 de junio de 1526, libro I, ACCM, p. 102.

[27] 31 de julio de 1528, libro I, ACCM, p. 176.

[28] Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memoria de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XV, vol. I, 1956, pp. 18-23. Luis Alfaro y Piña, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación, etc. de las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de d. Benito Juárez*, México, tipología de M. Villanueva, 1863 (Alfaro dice que fue Gante, p. 56).

[29] "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México,* vol. 3, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1891, cap. XIX, p. 248. También "Instrucciones de Carlos V al embajador

Pablo Xochiquentzin (1531/32-1536), tenían en San Pablo Teopan su morada.[30] Posiblemente por la cercanía de esos personajes con este cuadrante, a la vez de la remembranza del asentamiento primigenio tenochca,[31] es que se desplazó a él el gobierno indígena permaneciendo ahí hasta mediados del siglo XVI. Esta mudanza debió detonar la fundación franciscana en tal parcialidad. Por su parte, en San Sebastián, a diferencia de los otros tres cuadrantes, la inserción seráfica fue más tardía, como veremos a continuación.

La fundación de la visita franciscana en San Sebastián

La parcialidad de Atzacualco al nororiente del islote estaba ligada al linaje de los hermanos Ahuizotl[32] y Axayacatl[33] –padre de Moctezuma Xocoyotzin–, y en él asentaron las casas sus sucesores. "Estaban en este sitio antiguamente las casas de placer del gran emperador

que está en Roma […]", 18 de marzo de 1538, Valladolid, Archivo General de Indias [en adelante AGI], México, 1088, L. 3, f. 18v [foliación digital 23v/imagen 46].

[30] Puede verse el mapa de Uppsala (*ca.* 1537-1555), en el que aparentemente está glosada como "Casa d. do. Pablo".

[31] Caso, "Los barrios…", pp. 18-23.

[32] Sabemos que varios hijos de Ahuizotl residían en diversos *tlaxilacaltin* de Tzaqualco. En Cotolco vivía su hija María, esposa de Moctezuma II y madre de Martín Cortés Moctezuma. En Coatlán residía Acamapichtzin, padre de Luis de Santa María Cipactzin, quien llegó a ser gobernador de Tenochtitlan (1562-1565); es más, en 1563 se dio posesión a Cipactzin de doce solares que reclamó como suyos en ese barrio. Su hermano, don Martín Momatiuh, fue regidor de San Sebastián en 1562 y 1565. Por su parte, Tecalco, media hermana de María e igualmente mujer de Moctezuma Xocoyotzin, parece estaba vinculada con el *tlaxilacalli* de Tzaqualco. Otro de los hijos de Ahuizotl, Cuauhtémoc, también aparece relacionado con la parcialidad a partir de alguna propiedad. Véase Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*, t. II, Carlos María de Bustamante (ed.), México, Imprenta de la testamentaria de Ontiveros, 1826, p. 163. El 3 de diciembre de 1563 se dio posesión a don Luis de Santa María de 12 solares en Coatlán, barrio de San Sebastián. "Posesión" en *Catálogo de protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, fondo siglo XVI*, Ivonne Mijares (coord..), Seminario de Documentación e Historia Novohispana, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014 (en adelante, *Catálogo*…), Notaría 1, vol. 8, leg. 4. El hermano de Luis de Cipac, Martín Momatiuh, aparece como regidor de San Sebastián en 1562 y 1565. Luis Reyes García (ed.), "*¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistadores? Anales de Juan Bautista*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001, p. 299 (en adelante, *Anales*). Luis Gómez Orozco (ed.), *Códice Osuna. Reproducción facsimilar de la obra del mismo título editada en Madrid, 1878*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1947, p. 46, Castañeda, *Conflictos*…, p. 291.

[33] Castañeda, *Conflictos*…, p. 288.

de occidente, Moctezuma, y se presume que arrimados a ellas unos adoratorios de los ídolos […]."[34]

A las matanzas derivadas del proceso de conquista, hasta donde sabemos, habían sobrevivido como descendientes varones de Moctezuma II: Martín Cortés Moctezuma Nezahualtecolotzin, un hijo enfermo llamado Rodrigo de Paz Acamapichtli[35] y Pedro Moctezuma Tlacahuepan.[36]

Rodrigo de Paz, después de ser bautizado, fue trasladado al Viejo Continente en 1525, donde posiblemente murió.[37] Martín –nieto de Axayácatl y de Ahuizotl– fue enviado desde 1524 a la península, donde fue educado.[38] Estaba de vuelta antes de 1528, pues partió de nuevo a Castilla junto con su hermanastro Pedro, otros nobles indígenas y Cortés. Regresó pronto a Nueva España, donde comenzó a tener cierto protagonismo por lo que, aparentemente, la reina consideró necesario alejarlo de la escena política. Martín Nezahualtecolotzin viajó a Castilla en torno a 1532, donde se le retuvo. En su camino de vuelta a la capital, en 1537, murió envenenado. Por su parte, Pedro Tlacahuepan tuvo una presencia intermitente en San Sebastián por lo menos hasta mediados del siglo XVI, derivada también de sus viajes a la península, a lo que se sumó la gubernatura que ejerció en Tula en los años treinta.

Pedro se vinculó muy pronto con Hernán Cortés. De hecho, el Conquistador le cedió Atzacualco "por ganar las voluntades a los

[34] Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano*, Eduardo Báez (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 38.

[35] "Sacaron al enfermo para bautizarse en una silla" y bautizado se le llamó Rodrigo de Paz. Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2014, tratado II, capítulo III, p. 115, quien por cierto vivía "junto adonde ahora está edificada la iglesia de San Hipólito".

[36] Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, t. II, Rafael Tena (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 183.

[37] Cortés envió un hijo de Moctezuma, llamado Rodrigo, el cual fue puesto en el monasterio de Santo Domingo de Talavera, para que fuera doctrinado en las cosas de la fe. En 1533 se encontraba en el convento de San Francisco, en Madrid. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Segunda serie*, vol. 18, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1885-1932, pp. 33 y 46.

[38] "Historia de los mexicanos…", cap. XX, p. 256.

mexicanos",[39] y viajaron juntos a la península entre 1528 y 1529.[40] A su regreso, Sebastián Ramírez de Fuenleal –presidente de la Segunda Audiencia– nombró a Pedro Tlacahuepan gobernador de Tula, a donde partió en 1532, aunque fue depuesto del cargo a finales de 1539.[41] Se desplazó de nuevo a la península para pedir la restitución de sus derechos sobre Tula.[42] Ya estaba de vuelta en Nueva España en 1541[43] y desde mediados del siglo XVI sabemos que habitaba en su residencia en San Sebastián.[44] Aunque hizo otro viaje a la metrópoli en 1557, fue en Atzacualco donde permaneció hasta su muerte en 1570.

Como puede verse en las biografías de los hijos de Moctezuma Xocoyotzin, estuvieron poco presentes en la parcialidad al momento de la reconfiguración de México Tenochtitlan y el establecimiento de

[39] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, ed. Alfredo Chavero, tomo I, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1891, p. 386. Dice López de Gómara: "Don Pedro Moteczuma que aún vive, es su hijo y señor de un barrio de Méjico, al cual, porque se da mucho por vino, no han hecho mayor señor". Francisco López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1979, cap. CLXIII, p. 306.

[40] Verenice Ramírez y Francisco Jiménez Abollado, "Dos generaciones: Don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin, Don Martín Cortés Motlatocasoma y Don Diego Luis Ilhuitl Temoctzin. Fundación y pugnas de un mayorazgo indio, 1540-1587", *Hidalguía*, núms. 352-353, año LIX, 2021, pp. 527-528.

[41] Castañeda, *Conflictos…*, pp. 351-352.

[42] Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *Nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 31. "Cédula del emperador Carlos V en favor de don Pedro de Motecuzoma Tlacahuepantli", 7 de septiembre de 1540, doc. 6, en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *Nobleza indígena…*, p. 139. Cfr. Chipman, 2005, p. 85. Castañeda, *Conflictos…*, p. 229. Al respecto, por petición de la Audiencia, Carlos I le repuso las tierras que pertenecieron a su madre en tal jurisdicción. Donald Chipman, *Moctezumas children. Aztec royalty under Spanish rule, 1520-1700,* Austin, University of Texas, 2005, pp. 86-87. Francisco Jiménez Abollado, "Don Diego Luis Moctezuma, nieto de *Hueytlatoani*, padre de conde: un noble indígena entre dos mundos", *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 65, 2008, p. 52. Verenice Ramírez Calva, "Primeras aproximaciones al cacicazgo de don Pedro Moctezuma", en Verenice Ramírez Calva y Francisco Jiménez Abollado (coords.), *Estudios de antropología e historia. Historia colonial*, Pachuca de Soto, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2018, p. 139.

[43] A inicios de los años cuarenta del siglo XVI estaba en Tula en una ceremonia por el nacimiento de su segundo hijo, Martín. Jiménez, "Don Diego Luis…", p. 56.

[44] Un testigo dice que lo visitó en su casa de la ciudad de México en 1554, "Diego Luis de Moctezuma: legitimación y petición de renta", 1776, AGI, Patronato, 245, R. 6, ff. 10-14. También véase que firma la "Carta de don Esteban de Guzmán, de don Pedro de Motecuzoma Tlacahuepantli y de los alcaldes y regidores de la ciudad de México al príncipe Felipe: en náhuatl y en español, México, 19 de diciembre 1554", en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *Nobleza indígena…*, p. 194. Igualmente, Ann Prather Hollingsworth, "Pedro de Moctezuma and his descendents (1521-1718)", tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía, Denton, North Texas State University, 1980, p. 34.

las ermitas franciscanas. Al respecto y, como ya mencioné, las primeras tres ermitas de México Tenochtitlan conjuntaron en sus advocaciones las cuatro basílicas mayores de Roma,[45] es decir: San Juan de Letrán-San Juan Moyotlán, Santa María la Mayor-Santa María Cuepopan, mientras que las otras dos San Pedro del Vaticano y San Pablo Extramuros quedaron agrupadas en San Pedro y San Pablo Teopan. Por su parte, San Sebastián era una de las tres basílicas menores de Roma.

Distinto de lo consignado por lo historiografía, esto abre la puerta a considerar que, en principio, Atzacualco fue un reducto que Cortés cedió a los Moctezuma en el que, por consiguiente, no se dispondría una ermita y de ahí que no se consideró reservar alguna advocación propia de las cuatro basílicas mayores de Roma.[46] De hecho, las primeras tres fueron asentadas antes de la erección de la diócesis (1530); es decir, una primera configuración espiritual franciscana quedó establecida antes de la fundación del obispado de México. Sin embargo, a principios de los años treinta, se dieron diversos cambios que decantaron en el establecimiento de la visita de Atzacualco.

Pese a que la primera mención de la ermita en las actas de cabildo es hasta 1537[47] y que no he encontrado datos contundentes, la fundación de San Sebastián acaso se realizó entre 1532 y 1535. La propuesta en torno a la erección de la ermita en esos años deviene de la advocación de la parcialidad: San Sebastián, santo homónimo

[45] Las siete basílicas primitivas de Roma eran: San Juan de Letrán, San Pedro del Vaticano, San Pablo Extramuros, Santa María la mayor, San Sebastián, Santa Cruz y San Lorenzo; las cuatro primeras como basílicas mayores y las tres últimas como menores. Ese esquema de la "nueva Roma" no sólo se dispuso en Tenochtitlan, sino en lugares de temprana llegada franciscana, como en Texcoco. Véase Romero, "La ciudad…", p. 29. Javier Eduardo Ramírez López, *El centro del universo tezcocano: historia económica y social del Conjunto Conventual*, Texcoco, Diócesis de Texcoco/Centro de Estudios Históricos y Sociales de Texcoco "Lorenzo Boturini Benaduci", 2021, p. 172.

[46] Indicativo de ello también pueden ser algunos elementos de exención que tuvo esa parcialidad por lo menos en el siglo XVI. Por ejemplo, en los registros tributarios que conocemos, sólo aparece una adscripción rural a San Sebastián, el resto de estas dependencias fueron manejadas como tenencias particulares eximiéndolas de las cargas tributarias. Asimismo, hacia finales del siglo XVI se excusó a los niños cantores tzacualcas a que prestaran servicios tributarios. "Mandamiento para que los cantores y músicos del *tlaxilacalli* de San Sebastián y San Pablo sean exceptuados del cotequitl", en Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia (en adelante, AHMNAH), colección antigua, núm. 254, reproducido en Luis Reyes García, *et al.* (eds.), *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, México Archivo General de la Nación/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996, pp. 316-317.

[47] 22 de junio de 1537, libro 4, ACCM, p. 88.

del presidente de la Segunda Audiencia en ese lapso.[48] El nombre pudo ser resultado del vínculo establecido entre Ramírez de Fuenleal y alguno de los dos hijos de Moctezuma Xocoyotzin, pues así como apoyó las demandas patrimoniales de Nezahualtecolotzin, a Tlacahuepan lo ratificó para la gubernatura de Tula.[49] La diferencia entre ellos estaría en su cercanía con los franciscanos, pues mientras que a Martín lo consideraron "muy para poco", a Pedro lo describieron como "buena persona".[50]

Lo cierto es que, en principio, los Moctezuma no parecen cercanos a los franciscanos; es más, los seráficos ni siquiera apoyaron la gubernatura de Pedro en Tula en un primer momento.[51] No obstante, San Sebastián era una pieza fundamental en la consolidación de la república de indios, a la vez que el espacio de uno de los linajes con mayor prestancia en México Tenochtitlan desde antes de la llegada de los españoles.[52]

Así, la fundación de la visita de San Sebastián se insertó en las transformaciones de la década de los treinta. Al respecto, cabe recordar que, entre 1530 y 1532, el gobierno de Tenochtitlan estaba prácticamente acéfalo,[53] por lo que las pugnas por el poder se incrementaron, incentivando movimientos políticos, alianzas y también, desacuerdos.[54]

---

[48] Alfaro menciona que fueron los franciscanos quienes la fundaron. Alfaro, *Relación descriptiva…*, p. 59.

[49] Apoyó la gubernatura de Pedro en Tula y las peticiones patrimoniales de Nezahualtecolotzin. "Parecer de la Segunda Audiencia sobre una petición de varios principales de la ciudad de México al emperador Carlos V", 18 de junio de 1532, AGI, México, 95, reproducido en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *Nobleza indígena…*, pp. 99-102.

[50] "Relación de genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España", en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección…*, vol. 3, p. 280. Amada López de Meneses, "Grandezas y títulos de nobleza a los descendientes de Moctezuma", *Revista de Indias*, núms. 89 y 90, 1962, p. 342.

[51] Los franciscanos habían establecido un convento en la localidad desde 1529. Debido al vacío en el gobierno de Tula que dejó la muerte de don Francisco Ixcuecuechtzin y la sucesión a cargo de un hijo muy pequeño, los franciscanos, coludidos con las autoridades locales, nombraron a Zacarías Chichimecatecatl. El niño y el regente murieron y entonces la hermana de Francisco, María Miahuaxochitl, apoyó la gubernatura de su hijo Pedro Moctezuma ante lo cual los franciscanos terminaron por dar su apoyo. Hollingsworth, "Pedro de Moctezuma", p. 37. Castañeda, *Conflictos…*, p. 350.

[52] Ixtlilxóchitl, *Obras históricas…*, tomo II, p. 268.

[53] La gubernatura estaba a cargo de Motelchiutzin, pero a finales de 1529 se fue en la expedición de Nuño de Guzmán a Jalisco. Allá murió a causa de una flecha, y la segunda Audiencia nombró oficialmente al nuevo mandatario indígena hasta 1532. Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicayotl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1998, p. 167. Chimalpahin, *Las ocho…*, vol. II, pp. 183 y 187.

[54] Aunque con un poder muy limitado ya para ese momento, en noviembre de 1531 Cortés dejó la ciudad y se trasladó a Tehuantepec donde permaneció hasta 1533.

Ante el dominio que tenían los franciscanos, los conquistadores y los caciques indígenas, en este ínterin parece que la Corona esgrimió la posibilidad de generar un cabildo interétnico.[55] Esto implicaba también un golpe a la segregación étnica, dándole mayor cabida al clero secular.[56] Como parte de ello, Sebastián Ramírez de Fuenleal debió acercarse a ciertos nobles indígenas que pudieran convenientemente ocupar los cargos para ellos dispuestos en esa corporación concejil. Asimismo, en ese par de años se nombraron clérigos para iglesias parroquiales en Tlatelolco y San Pablo, al norte y suroriente del islote respectivamente.[57] Por su parte, como hemos venido diciendo, los seráficos se afianzaban en las parcialidades occidentales de Santa María y San Juan, por lo que, posiblemente por ello, no se asignaron ahí seculares. Llama la atención que, como en el caso de la erección de las ermitas franciscanas, Atzacualco no fue considerada para establecer alguna parroquia.

Además de esa amenaza ante los posibles cambios en el gobierno, se sumó una segunda orden mendicante. Los dominicos habían llegado en 1526. En este escenario de aparente reserva que en un inicio parece tuvo Atzacualco, se establecieron en su colindancia, al norte de la traza, prácticamente en la parcialidad de Santa María, aunque en la frontera con San Sebastián. Los predicadores iniciaron la erección de su convento definitivo en 1528 en lo que había sido el palacio de Ahuizotl.[58] Dado su establecimiento, expansión e influencia se configuró lo que se llamó el Barrio Nuevo[59] y se recorrió

[55] "para que los indios naturales de aquella provincia comenzasen a entender nuestra manera de vivir, así en su gobernación como la policía y cosas de la república, sería provechoso que hubiese personas de ellos que, juntamente con los regidores españoles que están proveídos, dos entrasen en el regimiento y tuviesen voto en él". Real cédula de Isabel de Portugal con instrucciones a la Audiencia de México, "Que presidente y oidores envíen regidores indios, que entren en cabildo", 17 de julio de 1530, en Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de San Magestad, ordenanzas de difuntos y audiencia para la nueva expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento y conservación y los indios desde el año de 1525 hasta este presente de 63,* Bloomington, Universidad de Indiana, 2012, f. 40r [año MDXXXI].

[56] Cabe recordar que la diócesis de México se erigió canónicamente hasta 1530, de hecho, la consagración de Juan de Zumárraga se dio hasta 1533.

[57] Rovira y Ramírez Méndez, "El sureste…", pp. 206-213.

[58] Pedro Álvarez y Gasca, *La Plaza de Santo Domingo de México, siglo XVI*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, pp. 18-21.

[59] 18 de abril de 1539, libro 4, ACCM, p. 166. Quedó en el entorno entre las calles de República de Venezuela al norte, San Ildefonso al sur, El Carmen al oriente y República de Argentina al poniente.

el límite norte de la traza hacia la acequia del Apartado.[60] En principio los seráficos no debieron ponerles mucha atención por los pocos miembros de ese hábito que sobrevivieron en su tránsito del Viejo al Nuevo Continente, así como por su vicario, fray Domingo de Betanzos, que aspiraba a que los dominicos se constituyeran como una provincia claustral más que de actividad apostólica.

Sin embargo, ante el nombramiento del nuevo vicario de los predicadores, fray Vicente de Santa María (1528) y la creación de la provincia de Santiago de México (1532), las cosas cambiaron. Fray Vicente no sólo impulsó la misión activa emprendiendo un proyecto de expansión del hábito dominico, sino que se alió con la primera Audiencia en contra de la facción franciscana y cortesiana, lo que generó una serie de sinsabores.[61] Dadas las circunstancias, la actividad dominica comenzó a consolidarse propiamente en la década de los treinta.

Como era de esperarse, los seráficos reaccionaron ante el viraje en el comportamiento de los predicadores y, sobre todo, por las pretensiones de establecer una organización interétnica que paliaba la dirigencia que hasta entonces habían tenido sobre la comunidad indígena. Así, los franciscanos debieron buscar, primero, que los indígenas asistieran de facto a San José de los Naturales y, en segundo lugar, consolidar una geografía espiritual en Tenochtitlan monopolizando la atención de las cuatro parcialidades.[62] Precisamente, en los años treinta, con la erección de la ermita de San Sebastián, lo lograron.

Así, hacia mediados de los años treinta no sólo el proyecto interétnico se dejó de lado,[63] sino que también se pausó el decidido avance del establecimiento de parroquias, el cual se retomaría después de mediados de siglo. Pero, aún con ese freno, comenzó el debilitamiento de la nobleza indígena de la mano de los conquistadores, ante el temor de un levantamiento, y la necesidad de dar mayor asiento a la Corona. Precisamente ante estos cambios, los Moctezuma fueron alejados del corazón, ahora, virreinal. A Pedro Tlacahuepan se le dio el nombramiento de Tula y a Martín Nezahualtecolotzin se le envío a la península junto con otros connotados miembros de la

[60] 14 de enero de 1527, libro 1, ACCM, p. 117.

[61] Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994, cap. 3, especialmente p. 124.

[62] Vetancurt, *Chrónica…*, t. II, tratado 2o., cap. III, parte 2, p. 40.

[63] "Carta a la emperatriz del obispo de Santo Domingo, presidente de la Audiencia de México", 15 de mayo de [1533], Del Paso, *Epistolario…*, t. 15, p. 164.

nobleza indígena.[64] Entonces, ya sin Martín en la escena política y, ante el apoyo que los franciscanos terminaron dando a Pedro para ocupar la gubernatura de Tula,[65] logró erigirse la ermita.[66]

Los cambios en esos años treinta implicaron el fortalecimiento de la organización espiritual ya existente comandada por los franciscanos. Y es que, más allá de consolidarse a partir del establecimiento de sus cuatro visitas, los franciscanos lo hicieron llevándose el tianguis de San Sebastián hacia la parcialidad de San Juan.[67] Este mercado posiblemente se estableció una vez que se diluyó el de Juan Velázquez, cuando Atzacualco era un reducto de poder nahua. El monopolio franciscano de la república indígena en esos años terminó de asentarse con el nombramiento de Diego de Alvarado Huanitzin a la gubernatura indígena (1538-1541): un noble monolingüe y pro-

[64] Ante las quejas de Martín y otros parientes suyos en torno a que no habían recibido el beneficio que tenían pensado, la reina consideró necesario alejarlo de la escena política de México-Tenochtitlan. La regente escribió que se le enviara de nuevo a Castilla, a la vez que recomendaba que viajara como procurador de algún negocio de la ciudad. "Carta de la Abdyencia de Mexico a Su Magestad sobre varios asuntos de Gobierno", 14 de agosto de 1531, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, vol. XLI, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1884, pp. 91-92. Amada López de Meneses, "Notas y documentos acerca de la descendencia de Moctezuma II", *Hidalguía*, vol. 3, núm. 10, 1955, pp. 386-387.

[65] En 1557 Juan Damian –procurador indígena del cabildo de Tula– en una apelación dirigida a la Real Audiencia de México, asentó que lo impusieron los frailes franciscanos en contra de la voluntad de los principales de Tula. AGN, *Vínculos y mayorazgos*, 256, exp. 1, f. 319v. Este proceso también es atendido por Anastasia Kalyuta, "El arte de acomodarse a dos mundos: la vida de don Pedro de Moctezuma Tlacahuepantli según los documentos del Archivo General de la nación (México, D.F.) y el Archivo General de Indias (Sevilla, España)", *Revista española de Antropología americana*, vol. 41, núm. 2, 2011, p. 484.

[66] Parece que quedó en el barrio de Cotolco vinculado con María, la madre de Nezahualtecolotzin. Aunque con algunas variaciones, sabemos que San Sebastián estaba constituido por diversos barrios –*tlaxilacaltin*–: Tomatán, Coatlán, Zacatán, Cuitlahuactonco, (A)Tzaqualco/Teocaltitlan, Ahuatonco, Cotolco y, tal vez, también, Texaltitlan. Caso, "Los barrios…", pp. 26-28. Edward Calnek, "Tenochtitlan-Tlatelolco. La historia natural de una ciudad", en William T. Sanders, Alba Mastache y Robert Cobean, *Urbanismo en Mesoamérica,* Pennsylvania, State University, 2003, p. 164. Rovira, "Las cuatro…", p. 225. El *códice Cozcatzin*, aunque un poco tardío, vincula el tecpan o palacio de Axayácatl –el otro linaje ahí presente– al barrio de Cotolco. Véase Castañeda, *Conflictos*…, p. 288.

[67] "Sobre que mudaron un mercado y derribaron hartas casas en daño de la ciudad por hacer placer a los frailes franciscos" en "Los capítulos que pusieron y presentaron Rodrigo de Castañeda y el Maestre de Roa, vecinos de México contra los licenciados Salmerón, Maldonado, Ceynos y Quiroga", en Armando Escobar Olmedo (ed.), *Don Vasco, el Oidor. Juicio de residencia que Francisco de Loaysa hizo a los oidores Vasco de Quiroga, Juan de Salmerón, Francisco de Ceynos y Alonso Maldonado, México, año de 1536*, Ávila, Diputación de Ávila/Institución Gran Duque de Alba, 2016, p. 440. También 19 de septiembre, 28 de noviembre y 19 de diciembre de 1533, libro III, ACCM, pp. 52, 64 y 66.

franciscano en contraposición con otro fuerte contendiente, Martín Cortés Nezahualtecolotzin, el heredero del linaje de Axayácatl y Ahuizotl, más cercano al proyecto interétnico, educado en el Viejo Continente, casado con una española y hasta con escudo de armas, que fue asesinado a su regreso de Castilla en 1537.[68]

Una vez establecida la ermita, Atzacualco fue atendida por los franciscanos desde San José como las otras tres parcialidades; no obstante, y, como seguiremos viendo, poco a poco los dominicos y otros actores eclesiásticos también tuvieron presencia entre la población de ese cuadrante.

La incidencia del clero secular

A lo largo de la primera mitad del siglo XVI, los miembros del clero realizaban sus actividades evangelizadoras y de pasto espiritual de manera dispersa, pues más que hacerlo desde un orden territorial, lo hacían a partir de los vínculos personales que iban generando con la población. Pero, para mediados del siglo XVI, junto con los cambios que se dieron en la organización colonial en favor de un mayor control por parte del gobierno monárquico, se fue dando la territorialización[69] del espacio y, con ella, el fortalecimiento de actores distintos a los que habían articulado Tenochtitlan en los años inmediatos a la conquista. Como es de suponerse, en estas transformaciones, los caciques –entre quienes estaba Pedro Moctezuma– se aliaron con los franciscanos en su búsqueda por preservar los privilegios que el gobierno español iba paliando, conforme se consolidaba.

En ese tenor, a diferencia de su antecesor fray Juan de Zumárraga (1533-1548), el arzobispo fray Alonso de Montúfar (1554-1572) impulsó la primacía de la Iglesia diocesana a partir de la fundación de curatos de indios en las mismas áreas de acción de los regulares. Como parte de ello, el ordinario nombró curas de manera directa y temporal, aún sin cargos vitalicios, pues eran jurisdicciones en formación, en San

[68] Tezozomoc menciona que detrás del asesinato estuvo Motelchiuhtzin y el *tlacatéccatl* Cuetzpalomi, habitante de Aztacualco. *Crónica mexicáyotl…,* p. 151.

[69] El concepto es por demás complejo, pero de manera muy general se trata de un proceso por el cual un sujeto, comunidad o grupo social se apropia y se vincula con un lugar físico. Este espacio geográfico es deseable en tanto que está marcado con experiencias, memorias y producción de sentido (entre ellas, las tramas de poder) de los sujetos en un momento determinado.

Pablo y San Sebastián.[70] Por su parte, los franciscanos intentaban ratificar el "cuidado" de los naturales a partir de su única doctrina de San José de los Naturales con sus visitas.[71] Como seguiremos viendo a lo largo del siglo XVI, resulta evidente en esta pugna que, más allá de los intentos del arzobispado por tener mayor presencia en la ciudad en su conjunto, intentaba solidificar su emplazamiento en la zona oriente del islote, mientras que los franciscanos hacían lo mismo en la zona poniente. Desde la configuración de México-Tenochtitlan, cada uno de los cleros había logrado enraizarse en tales zonas de la urbe.

Así, para 1565 unos clérigos ya estaban presentes en San Sebastián. El franciscano fray Melchor de Benavente fue a dar misa en una fecha cercana a la fiesta de la advocación de la ermita, que era cuando se hacían presentes los frailes en el lugar.[72] En media celebración, unos clérigos lo echaron. Al día siguiente un sacerdote colocó en el altar de la ermita una escultura del santo mártir con las manos atadas a un nopal.

Como se recordará, la hagiografía de Sebastián relata que fue martirizado atándolo a un árbol y asaeteándolo.[73] En su iconografía se le suele representar en su primer martirio sobre una plataforma, atado a una columna y,[74] en ocasiones, siendo asaeteado. Así, la imagen puesta por los clérigos seculares si bien hacía referencia a San Sebastián, igualmente tenía claros atributos indígenas;[75] posiblemente era un directo referente al glifo de Tenochtitlan y San Sebastián como su nuevo "cen-

[70] No fue sino hasta 1574 –de la mano de la cédula de patronato– que se convirtieron en beneficios eclesiásticos formales y, hasta el Tercer Concilio Provincial de 1585, que se establecieron las obvenciones a pagar por los fieles, lo que facilitaría el sustento de los clérigos. Rodolfo Aguirre Salvador, "Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)", *Temas americanistas*, núm. 43, 2019, pp. 165-166 y 173.

[71] "Carta y parecer del arzobispo de México dirigido al rey, sobre la pretensión que tenían ciertos frailes de San Francisco de suprimir cuatro parroquias de México y obtener otras mercedes", 30 de abril de 1562, Del Paso, *Epistolario…*, t. 9, pp. 161-162.

[72] *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, Luis García Pimentel (ed.), México, José Joaquín Terrazas e hijas imps., 1897, pp. 268-269.

[73] Sebastián era un cristiano que servía como centurión al emperador Diocleciano para ayudar a los cristianos perseguidos. Se le conocía por sus milagros y la prédica de sermones convirtiendo a ricos y pobres. Cuando Diocleciano descubrió que el centurión era cristiano, lo mandó martirizar asaeteándolo, pero sobrevivió milagrosamente. Sebastián interpeló de nuevo al emperador, quien mandó lo mataran a golpes. Jacobo de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 111-116.

[74] Juan Carmona Muela, *Iconografía de los santos*, Madrid, Istmo, 2003, p. 423.

[75] Este episodio también ha sido tratado por Antonio Rubial, "El poder del milagro. Conflictos, imágenes y vida cotidiana en la Tenochtitlan virreinal". en Pilar Gonzalbo (coord.), *La historia y lo cotidiano*, México, El Colegio de México, 2019, pp. 201-223.

tro". De hecho, cabe recordar que este cuadrante, desde época prehispánica se relacionaba con Huitzilopochtli; es más, éste y San Sebastián compartían la flecha como un elemento que los identificaba.[76]

¿Los clérigos sacralizaban Tenochtitlan desde San Sebastián? ¿Era acaso ese Sebastián nopalero una alusión a la toma de la doctrina por parte del clero secular? Después de todo, desde hacía tres años San Pablo ya era administrada por el clero secular y, el año anterior, 1564, los regulares habían perdido a su más valioso aliado, al virrey Luis de Velasco. En los *Anales de Juan Bautista* se asentó que, desde el incidente entre el fraile y los clérigos, estos últimos se hicieron cargo de decir misa en San Sebastián.[77]

En consonancia con esas alteraciones, en 1568 se crearon dos nuevas parroquias de españoles en zonas indígenas, la de Santa Catarina[78] y la de la Santa Veracruz.[79] Como ya ha hecho notar la historiografía, la primera se empalmó, por un lado, con la parte norte de la doctrina de San Sebastián; por el otro, con Santa María Cuepopan y hacia el norte con Santiago Tlatelolco. Por su parte, la parroquia de Santa Veracruz se superpuso a una pequeña parte de Tlatelolco, de San Juan y a lo que restaba de Santa María Cuepopan. Asimismo, la delimitación jurisdiccional de la parroquia del Sagrario se extendió al este de la traza, por lo que quedó inmersa en el territorio de las doctrinas de San Sebastián y San Pablo. Finalmente, las cuatro vicarías ampliaron su jurisdicción al interior de la traza.[80] Los límites quedaron propiamente fijados ya en el siglo XVII.[81]

---

[76] En el Códice Chavero se le representa con la flecha acompañada de un arco. Véase la reproducción en Ana Rita Valero de García Lascuráin, *Los Códices de Ixhuatepec. Un testimonio pictográfico de dos siglos de conflicto agrario*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas, 2004, pp. 209 y 244 (reproducción de la f. 4). De hecho, pocos años después, el Códice Cozcatin representó a Axayácatl en su parcialidad, San Sebastián; acompañándolo en la imagen está un nopal vestido junto a su *tecpan* y un escudo con flechas, en símbolo de conquista. Códice Cozcatzi, producto de un litigio de tierras en 1572, f. 3v [https://www.amoxcalli.org.mx/laminas.php?id=041-045&act=pri]. Para su análisis. véase Paz, *Conflictos…*, p. 288 y, de la misma autora, "Filología de un 'corpus' pintado (siglos XVI-XVIII): de códices, techialoyan, pinturas y escudos de armas", *Anales del Museo de América*, núm. XVII, 2009, pp. 89-90.

[77] *Anales…*, p. 301.

[78] Dice el informe que la parroquia fue mandada a hacer por fray Juan de Zumárraga a pedimento de Juan Franco y Juan de Salamanca y Cristóbal Ruiz, mayordomos de la hermandad y cofradía de la dicha iglesia cuya fundación fue en el año de 1537. *Descripción…*, p. 267.

[79] 28 de junio de 1568, libro 7, ACCM, p. 401.

[80] 28 de junio de 1568, libro 7, ACCM, p. 401. Sánchez, "El nuevo orden…", p. 68.

[81] 13 de junio de 1614, libro 19, ACCM, pp. 394-395.

La separación de las repúblicas nunca había funcionado pues miembros de una y otra vivían donde, en teoría, no les correspondía. Así, esas extensiones de 1568, se supone abarcarían a esa población que vivía fuera de los límites que se habían establecido en principio, aunque conservando el esquema en el que los indios serían atendidos por los franciscanos y los españoles por el clero secular.

Pero lo cierto es que, ante la creación de las nuevas parroquias, los franciscanos denunciaron que el arzobispo había pretendido que los indios quedaran sujetos a ellas, todos mezclados. Esto lo hacía el ordinario, decían los frailes, para que los indios repararan y adornaran los edificios a la vez que sirvieran y sustentaran a los clérigos ahí designados.[82] Además, el episcopado intentaba que los naturales asistieran a San Pablo o San Sebastián –ya atendidas por clérigos seculares– pero "todos ellos tienen recurso a la capilla de San José a donde son adoctrinados de los frailes de San Francisco", dijeron los seráficos.[83]

Por su parte, Pedro Moya de Contreras asentó que Santa Catalina tenía por distrito a San Sebastián y la mitad de Santiago Tlatelolco, para servir "*así a los españoles como a los indios,* como consta por las provisiones que de ello tienen los curas de las dichas parroquias, y ansí lo han administrado y administran".[84] Como lo temían los frailes, parece que la intención era sujetar a San Sebastián a la parroquia de Santa Catalina, sin importar la población a la que se le diera atención.[85]

En conjunto, resulta evidente que para los franciscanos San Sebastián era una visita a la que se desplazaban los días de fiesta, y el resto del año eran los indígenas los que acudían a San José; a su vez era una parte fundamental en la conservación de la república de indios.[86] Para el arzobispado, desde tiempos de Montúfar, era una coadjutoría de la parroquia de Santa Catalina.[87]

---

[82] *El Códice franciscano*…, p. 7.

[83] *El Códice franciscano*…, p. 7.

[84] "Información que hizo el provisor de los indios naturales de México sobre la usurpación de jurisdicción eclesiástica que hacían los frailes de la orden de San Francisco", 24 de julio de 1574, en Del Paso, *Epistolario*…, t. 11, p. 163.

[85] "Información que hizo el provisor…", 24 de julio de 1574, en Del Paso, *Epistolario*…, t. 11, pp. 147 y ss.

[86] Los inicios de este proceso de secularización lo trabajé en "Continuidad o ruptura. La organización espiritual y las parcialidades indígenas de México Tenochtitlan, 1562-1572" [en prensa].

[87] *Descripción* …, pp. 267-269.

Al respecto, en la descripción del arzobispo de 1570, los clérigos daban cuenta de que, de los dos mil vecinos de San Sebastián, organizados en nueve barrios,

> los dichos indios, por no conocer propio cura ni pastor, se quedan sin oír misa los dichos domingos y fiestas de guardar, lo cual se encubre y oculta con decir acuden al dicho monasterio [de San Francisco]; *no los compelemos por no se nos haber dado facultad*; contradicción ha sido de parte de los dichos frailes. Acuden a celebrar la fiesta de la advocación de la ermita. Se fundó esta ermita por la facultad que Zumárraga concedió a los indios. No se decía misa hasta que los españoles cereros y confiteros instituyeron la hermandad y cofradía del dicho San Sebastián.[88]

Esto deja ver que la apropiación por parte del clero secular en 1565 –representada en el incidente del San Sebastián nopalero– no fue permanente o exclusiva; los franciscanos seguían asistiendo los días de fiesta y los fieles se desplazaban a veces a Santo Domingo y otras a San José. Por su parte, los españoles cereros y confiteros fundaron en la ermita la cofradía de San Sebastián; aunque no tengo la fecha de este establecimiento, en 1570 ya se oficiaban tres misas cada semana a cargo del clérigo secular de Santa Catarina, al cual pagaban los cofrades.[89] Resulta evidente con esto que la separación de la población era sólo un elemento jurídico pues, a lo largo del siglo XVI, diversas cofradías de españoles se habían establecido en ermitas fuera de la traza.[90]

De la presencia de franciscanos, dominicos y clérigos seculares da cuenta la propia familia Moctezuma. Sabemos que a mediados del siglo XVI Pedro Moctezuma, Juan García Achica –tío de Pedro y hermano de Moctezuma II–,[91] y toda una parentela ligada a esa estirpe

---

[88] *Descripción …*, pp. 267-269.

[89] Dicen el bachiller Luis López y Bartolomé Saldaña, clérigos presbíteros, curas de la parroquia de Santa Catalina, que los cofrades les dan 150 pesos de oro común, con cargo de tres misas cada semana y por las pitanzas y misas votivas cincuenta pesos de tipuzque. Hipólito Vera Fortino, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880, p. 42.

[90] Como la cofradía de los sastres que se estableció en la ermita, antecedente de la iglesia de la Santísima Trinidad, en 1526; más allá del límite oriente de la traza.

[91] "Juan de Cano: legitimación de Isabel Moctezuma: reclamaciones", 17 de abril de 1561, AGI, Patronato, 181, R. 8, en Emma Pérez-Rocha, *Privilegios en lucha. La información de doña Isabel Moctezuma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 21 y 122. Armando Martínez Garnica, "La casa de Moctezuma. La incorporación de

estaba alojada en las casas familiares de la parcialidad de San Sebastián Atzacualco habiéndose convertido en un "hospital de linaje".[92]

Don Pedro era un activo miembro de la comunidad. En enero de 1564, día de la fiesta patronal de San Sebastián, compró un palo volador para que se realizara parte de la celebración.[93] Este hijo de Moctezuma no parece que enfrentara un conflicto en cuanto a su filiación espiritual no exclusiva sino diversa, integrando a miembros del clero reglar y del secular. En su testamento, fechado el 11 de septiembre de 1570, asentó que sus hijos fundaran una capellanía a cargo de los dominicos, que se le sepultara en su convento y que dijeran una misa cantada y veinte rezadas por su ánima.[94] Asimismo, dispuso que el día de su entierro lo acompañaran los curas de la Iglesia de Santa Catalina y otros seis clérigos sacerdotes, "los cuales lleven su cruz alta y velo negro y su cuerpo en un ataúd cubierto de paño negro". En esa iglesia de Santa Catalina mandó que sus curas dijeran veinte misas rezadas: "Las diez de ellas en la iglesia de San Sebastián de esta dicha ciudad, por los mismos curas".[95] Además, don Pedro pidió ser cofrade de Nuestra Señora del Rosario –dominica– de la del Santísimo Nombre de Jesús,[96] de la del Santísimo Sacramento y de la de

---

los linajes nobles del Valle de México a la sociedad novohispana del siglo XVI", tesis de doctorado, México, Colegio de México, 1993, p. 164. Castañeda, *Conflictos…*, p. 290.

[92] Debieron ser bastantes, pues don Pedro Moctezuma declaró que "colgaban doscientos naturales, hijos e nietos y hermanos y sobrinos e otros parientes que no lo tienen [el sustento], y de costumbre y fuero antiguo se le he de dar yo". "Memorial de tres nietos de Moctezuma: bienes de Tezalco", 1574, AGI, Patronato, 245, R. 5. Así, el hijo de Pedro, Martín, lo definió como un hospital de linaje. "Cartas y expedientes del presidente y oidores", AGI, México, 69. Martínez, "La casa…", pp. 164-165.

[93] *Anales…*, parágrafo 127, p. 185.

[94] Chimalpáhin, *Las ocho …*, vol. II, p. 239. Ramírez Calva y Jiménez, "Dos generaciones…", p. 539.

[95] "Ejecutoria a favor de D. Diego Luis Moctezuma. Testamento del príncipe Pedro Moctezuma" (en adelante, "Testamento"), Amaya Garritz (ed.), *Históricas*, núm. 37, 1993, p. 32.

[96] San Sebastián tuvo una cofradía con ese nombre y había una en la parroquia de la Santa Veracruz, pero parecen más tardías. Rodolfo Aguirre asienta que existían cofradías con ese nombre en el convento franciscano y en el agustino. María| Fernanda Mora Reyes consigna una con esta advocación en el convento dominico. Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, pp. 249-252. María Fernanda Mora Reyes, capítulo V. El apostolado urbano en "La orden de Predicadores en Nueva España (1592-1661). Fortalecimiento y conflictos internos en la provincia de Santiago de México", tesis para optar por el grado de doctorado en Historia, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2021.

la Veracruz.[97] Desafortunadamente no tengo más datos para saber a cuál de las existentes con esos nombres estaba adscrito.

Resulta evidente que era más cercano a los dominicos; de hecho, su confesor era fray Domingo de la Anunciación, miembro de esa familiar regular. De ahí que fundara la capellanía en su favor, pero eran los clérigos de Santa Catalina quienes atendían su morada, San Sebastián, su casa de origen. Los franciscanos no aparecen en el cuidado de su alma, aunque sí les debía dinero, por lo que pidió se les pagara a su muerte. Parece que con los seráficos tenía más una relación no del cuidado de su alma, sino de su posición y privilegios. Es más, Pedro fue un defensor del juez pesquisidor del Real Consejo de Indias, Alonso Muñoz, quien fue enviado para investigar la conspiración de Martín Cortes. Funcionario real a la vez muy criticado por los franciscanos, si seguimos a Torquemada.[98]

En conjunto, el testamento denota el mosaico de pastores de almas de su entorno, distinto al de su hijo Martín, muerto seis años después, que dejó el cuidado de su alma a un único pastor, al clérigo Bernabé López, beneficiado del pueblo de Tequixquiaque,[99] pues vivía en Tula.

Apenas muerto don Pedro, en San Sebastián se insertaron nuevos actores. En 1572 llegaron los jesuitas a la zona. La Compañía se estableció en el oriente de la traza, muy cerca del límite con la parcialidad de San Sebastián, bajo el cobijo y en territorio episcopal. Configuraron ahí una suerte de área jesuítica primero con su colegio de San Pedro y San Pablo, a lo que seguiría, prácticamente una década después, San Ildefonso y ya en 1586 el colegio de indios caciques de San Gregorio. En su momento, el arzobispo Pedro Moya de Contre-

[97] Tanto la cofradía del Santísimo Sacramento como la de la Veracruz pueden referirse a las franciscanas de indios o las de españoles cobijadas por el clero secular. Parece que la de españoles de la Santa Veracruz se constituyó en 1568, compuesta por personas de primera distinción y nobleza. Véase Archivo Histórico Parroquial de la Santa Vera Cruz, Ciudad de México, Sección Disciplinar, Serie Gobierno, caja 25, años 1762-1834, f. 36, en Rogelio Cortés Espinoza (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de la Santa Vera Cruz*, México, Apoyo al desarrollo de archivos y bibliotecas de México, A.C., 2011.

[98] "Pedro de Moctezuma: pensión por orden de mayorazgo", 31 de marzo de 1569, AGI, Patronato 245, R. 4, exp. 1, f. 5v. Véase para contrastar Torquemada, *Monarquía…*, vol. 2, libro V, caps. XIX-XXI, pp. 395-404.

[99] Aunque hoy es parte del Estado de México, colinda con Hidalgo. "Testamento de don Martín Moctezuma", Tula, 23 de noviembre de 1576 en Francisco Jiménez Abollado y Verenice Ramírez Calva, *Pretensiones señoriales de Don Pedro Moctezuma Tlacahuepantzin Yohualicahuacatzin. Desafíos y vicisitudes de un mayorazgo, 1528-1606. Estudios y fuentes documentales*, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2011, pp. 245-246.

ras no dudó en ofrecer a los miembros de la Compañía precisamente las colaciones de San Pablo y San Sebastián, seguramente como una transición hacia la secularización, pero las rechazaron.[100]

Lo cierto es que esta parcialidad sí se vinculó con los jesuitas, pues en enero de 1593 el padre Juan de Sandoval –superior del colegio de San Gregorio– solicitó al juez gobernador indígena de ese momento, Antonio Valeriano, que excusara a los niños cantores y músicos de San Sebastián del *coatequitl*, pues "les hemos enseñado canto y música de viento para que nos ayuden los domingos y en las grandes fiestas, en la prima y en las vísperas". Así, el gobernador ordenó que los dejaran libres para que hicieran bien los oficios divinos en el colegio de San Gregorio.[101]

Por otra parte, el 18 de octubre de 1571 se expidió un breve en el que se conminaba a que se transfiriera San Pablo a los agustinos, San Sebastián y Santa María la Redonda a los dominicos, mientras que San Juan seguiría en manos de los franciscanos.[102] La instrucción no fue atendida o posiblemente llegó tras la muerte de Alonso de Montúfar, al año siguiente. Pero, a petición del provincial de San Agustín, y con apoyo del virrey Martín Enríquez,[103] Felipe II expidió la cédula fechada el 23 de diciembre de 1574, en la que ordenó traspasar San Pablo a los agustinos,[104] la cual se configuró como doctrina en 1575, reforzada con la erección de un colegio a su lado.

Punto medio: los carmelitas descalzos como coadjutores en San Sebastián

Ante el freno a las pretensiones del episcopado por secularizar las doctrinas de la ciudad con la cédula de 1585,[105] y ante la sustrac-

---

[100] "Memorial del padre Juan de Tovar al padre Alonso Sánchez sobre ministerios entre indios", abril de 1588, Tepotzotlán, en Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta mexicana*, vol. III (1585-1590), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1968, p. 331.

[101] "Mandamiento para que los cantores y músicos del *tlaxilacalli* de San Sebastián y San Pablo sean exceptuados del cotequitl", en AHMNAH, col. antigua, núm. 254, reproducido en Reyes *et al.* (eds.), *Documentos…*, pp. 316-317.

[102] "Breve de Pío V al arzobispo de México", 18 de octubre de 1571, Roma, AGI, Patronato, 3, N. 14.

[103] Martín Enríquez de Almansa, "Carta al rey Felipe II, 23 de septiembre de 1575, México", en *Cartas de Indias*, Madrid, Imprenta de Manuel Hernández, 1877, pp. 312-313.

[104] "Fundación del Colegio de San Pablo de agustinos de esta ciudad", Real cédula a Don Martín Enríquez, 23 de diciembre de 1574, John Tate (ed.), *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*, México, Imprenta Universitaria, 1946, pp. 253-254.

[105] Mientras que en 1583 una cédula ordenaba nombrar clérigos y no frailes en las doctrinas, en 1585 se expidió otra en la que se detuvo tal sustitución en espera de más

ción de San Pablo por los agustinos, el sucesor de Montúfar, Pedro Moya de Contreras, no dudó en valerse de nuevas órdenes regulares. Como había intentado con los jesuitas, Moya ofreció a los recién llegados carmelitas descalzos que se hicieran cargo de San Sebastián como coadjutores dependientes de la parroquia de Santa Catarina. Al respecto, el nuevo virrey, Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique, escribió:

> V. Majestad dice haber sido informado que los religiosos de la Orden de San Francisco, que residen en esta ciudad, de algunos años a esta parte se habían entrometido en una ermita de San Sebastián de ella, a donde había muchos años que acudían los beneficiados de la parroquia de Santa Catarina desta misma ciudad, los días de la advocación y otros a decir misa y administrar los sacramentos a los indios que los querían recibir por ser cerca de dicha parroquia y *por estar cercana a la dicha parroquia e inclusa en ella*; y que convenía que estuviese a cargo de los dichos beneficiados, como solía estar […].[106]

Como se lee, el nuevo virrey expuso que los franciscanos se habían estado entrometiendo en atender a los indios de San Sebastián, cuando jurisdiccionalmente les correspondía a los clérigos de Santa Catarina. Esto ya lo había asentado un año antes el arzobispo Moya de Contreras.[107]

Entonces, para solucionar dicha injerencia, el virrey y el arzobispo decidieron que los carmelitas ocuparan el sitio de manera permanente. Así, los descalzos fueron "aprobados para administrar sacramentos", realizando esa tarea en San Sebastián "sin perjuicio

---

información, aunque sujetó a los frailes doctrineros a la visita de los obispos. Cédula de doctrina de 1583. Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647),* México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 2010, p. 229. Cédula de 1585 en fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre de San Agustín,* México, Editorial Porrúa, 1985. pp. 555-557 y fray Jerónimo de Mendieta (recop.), Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos *XVI y XVII,* vol. 2, Guadalajara, Aviña Levy, 1971, p. 37.

[106] "Carta del virrey Marqués de Villamanrique al rey", 15 de noviembre de 1586, en Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México,* México, Editorial Porrúa, 1966, p. 288.

[107] "Al arzobispo de México que provea lo que convenga sobre que se ha hecho relación que los religiosos de la orden de san Francisco y santo Agustín tienen ocupadas una ermita y una parroquia de aquella ciudad y conviene se vuelvan al estado que antes estaban y avise de lo que hiciere". Provisión de Felipe II, 14 de julio de 1585, Monzón, AGI, *México*, 1064, L.2, ff. 166r-166v [he modernizado la ortografía].

de los propietarios".[108] Los descalzos así comenzaron a fungir como colaboradores del párroco de Santa Catarina.[109]

Ya con todos los permisos en mano, el 18 de enero de 1586, los llamados "hijos de Santa Teresa" tomaron posesión del recinto. A la mañana siguiente, se organizó una procesión para la colocación del Santísimo que partió desde el convento de Santo Domingo. A ella se convocó a las órdenes religiosas, a los cabildos seglar y eclesiástico, a la audiencia, al virrey y al arzobispo.[110] La fundación se realizó el 19, para que el 20 de enero, fiesta de San Sebastián, los descalzos ya estuvieran establecidos en la ermita, preparados para realizar la celebración del santo tutelar. Al respecto escribió el virrey, amigo y benefactor de los carmelitas: "ahora están con mucho contento y consuelo espiritual de todos los vecinos de aquel barrio y con beneplácito de los interesados".[111]

Aunque casi de manera inmediata comenzó a funcionar el noviciado carmelitano en el emplazamiento que les fue otorgado,[112] el ministerio de los descalzos con los indios inició propiamente hasta 1589, cuando dos novicios que hablaban náhuatl fueron ordenados y dispuestos para ello.[113] Por primera vez, y a partir de entonces, los carmelitas tuvieron presencia eclesiástica permanente en San Sebastián.

De los dos frailes que se hicieron cargo del cuidado de los naturales, uno fue de los primeros criollos de la provincia carmelitana novohispana: fray Elías de San Juan Bautista. Las fuentes consignaron que era buen orador y que hablaba muy bien náhuatl;[114] de hecho, fue

---

[108] "Licencia de D. Pedro Moya de Contreras", 26 de enero de 1586, en *Manuscrito Tlacopac 1,* Archivo de la Provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzos (en adelante, APSACM), microfilmado en Centro de Estudios de Historia de México (en adelante, CEHM)-CARSO, fondo CCCLIII, rollo, 2, carpeta 220.

[109] Jessica Ramírez Méndez, "Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606", *Secuencia*, núm. 71, 2008, p. 17. Victoria, *Los carmelitas…,* p. 287.

[110] Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro…,* p. 40.

[111] "Carta del virrey Marqués de Villamanrique al rey", 15 de noviembre de 1586, en Victoria, *Los carmelitas…,* p. 75.

[112] El primer novicio, el criollo Diego Pérez de Rivera, tomó el hábito carmelitano el 1 de febrero de 1586. APSACM en el convento de San Joaquín, Libro de Tomas de Hábito 1, Libros Manuscritos, noviciado, 1.

[113] Victoria, *Los carmelitas…,* p. 294.

[114] El religioso era Juan Zambrano que nació en la ciudad México. Fue uno de los primeros que profesó en Puebla en 1587. Fue hijo de Juan de Barrasa e Isabel de Zambrano. APSACM en el convento de San Joaquín, Libro de profesiones en Puebla de 1587-1694, Libro manuscrito, noviciado 6. Parece murió de lepra en 1605 aparentemente en Atzacualco. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* 1886, México, Librería de Andrade y Morales, 348-349; Toribio Medina, *La imprenta en México,* tomo I, Santiago

quien predicó durante la procesión de diciembre de 1595 para detener la epidemia de sarampión tan extendida ese año.[115] En los días de fiesta, fray Elías daba el sermón de la mañana y fray Juan Bautista,[116] el otro carmelita encargado, el de en la tarde. Tenían fiscales[117] en los siete barrios con los que contaba San Sebastián en ese momento.

Asimismo, fray Elías de San Juan Bautista fundó en 1593 la cofradía de las cinco llagas y del santo entierro "en la capilla de San Sebastián de México sujeta a la doctrina que tienen los religiosos de Nuestra Señora del Carmen".[118] Realizaba procesiones y misas en Semana Santa por las cinco llagas que recibió Jesús durante la crucifixión y entierro.[119] No tengo mayores datos, pero puede haber cierta relación entre este patrocinio –aparentemente elegido por los carmelitas– y un espacio de tradición franciscana y dominica respectivamente, pues mientras los seráficos fomentaban asociaciones bajo la advocación de

---

de Chile, Impreso en casa del autor, 1909, n. 151, pp. 330-331. Nadine Béligand, "Lecture indienne et chrétienté: la bibliothèqye d'un alguacil de doctrina en Nouvelle-Espagne au XVI siècle", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 31-2, 1995, p. 41.

[115] Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Diario,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, p. 61.

[116] Se llamaba Juan de Hoyos Esquivel, hijo del licenciado Juan de Reyes y de doña Francisca Esquivel, naturales de la ciudad de México. APSACM en el convento de San Joaquín, Libro de Tomas de Hábito 1, Libros Manuscritos, noviciado, 1. Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido…,* pp. 64-64.

[117] Éstos eran indios nobles que cuidaban que en sus distritos no se hicieran borracheras, ni estuviera alguno amancebado; también velaban porque los naturales asistieran a misa y demás cosas que los doctrineros señalaran, pues el que faltaba en algo era castigado conforme a su delito.

[118] Truitt no la menciona pues en su listado de cofradías, al respecto de San Sebastián, recoge sólo las que fundaron ahí los agustinos. Jonathan Truitt, "Nahuas and catholicism in Mexico Tenochtitlan: religious faith and practice and la capilla de San Josef de los Naturales, 1523-1700", tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía, Nueva Orleans, Tulane University, 2008, p. 284.

[119] *Libro de la Cofradía de las cinco llagas de Nuestro Señor Jesús Christo que está fundada en la capilla de San Sebastián de México sujeta a la doctrina que tienen los religiosos de nuestra señora del Carmen la cual cofradía se fundó y instituyó a pedimento del padre fray Elías de San Juan Bautista (profesó en Puebla en 13 de septiembre de 1587) religioso de la dicha orden siendo virrey el señor don Luis de Velasco y gobernador el Maestro don Juan de Cervantes por el señor arzobispo don Alonso Fernández de Bonilla en el año de 1593*. Son dos volúmenes (1593-1686) (en adelante, *Libro de la Cofradía*…). Desafortunadamente, los pocos datos que tengo del libro los tomé del catálogo de subastas Swann Auction Galleries, por lo anterior no sé quién lo compró o cómo consultarlo [https://catalogue.swanngalleries.com/Lots/auction-lot/(MEXICAN-MANUSCRIPTS)-Pair-of-record-books-from-a-cofradiai?saleno=2533&lotNo=330&refNo=766818&fbclid=IwAR218H0sdERAsfssbp7dPgecQs5fyq6loB3aCgcAZ6JnKtpWhZspHEZsCOQ].

las cinco llagas, los dominicos del Santo Entierro.[120] Entre sus cofrades parece que había miembros de la familia Moctezuma.[121]

La cofradía realizaba cada año una procesión el viernes santo haciendo las estaciones de San Sebastián, significativamente hacia Santa Catalina y a Santo Domingo; de ahí a la casa profesa de los jesuitas, y después a San Agustín de donde se desplazaba a la catedral y de ahí a la Encarnación. En este convento se dejaba el Cristo que se llevaba en la celebración. En la mañana de la resurrección se tomaba el crucifijo y se le trasladaba a San Francisco y de ahí volvía a la capilla de San Sebastián. La ruta resulta por demás reveladora, pues nos remite a cada uno de los diferentes actores que tenían injerencia en San Sebastián más allá de los carmelitas: las tres órdenes evangelizadoras, los jesuitas y el episcopado.

Si bien los carmelitas se estaban consolidando en el lugar, no fue así en la doctrina.[122] Apenas electo provincial en 1606, fray Juan de Jesús María convocó a su primer definitorio y propuso deshacerse del cuidado espiritual indígena en San Sebastián para privilegiar las actividades contemplativas. "Se determinó que la capilla de indios que tiene a su cargo el convento de San Sebastián se deje a otra religión".[123] Comenzaron a hacerse los trámites para la transferencia de la ermita y la doctrina no sin resistencias. Más allá de algunos religiosos carmelitas quienes veían en San Sebastián el único reducto de activismo entre los naturales que tenía la provincia,[124] los indios se oponían al cambio.

Esto no sólo era por su apego para con los descalzos, sino porque, a sus ojos, la iglesia les pertenecía, había sido construida en su tierra y no querían perderla. Tampoco querían se convirtiera en una visita, sin un eclesiástico residente.

---

[120] Parece que desapareció la primera advocación de las cinco llagas quedándose sólo la del santo entierro. Asimismo, encontramos vigente la de Nuestra Señora del Tránsito. Véase Aguirre, *Cofradía…*, pp. 60 y 156.

[121] En el inventario de una procesión hay una nota al margen que dice que uno de los objetos dañados pertenecía a Juan Bautista Moctezuma. Aguirre, *Cofradía…*

[122] Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido…*, 1986, pp. 393-394.

[123] "Capítulo provincial", abril de 1606, APSACM en CEHM-CARSO, fondo CCCLIII, sección 2979, p. 36.

[124] Entre los opositores se encontraban los carmelitas Antonio de la Ascensión, Eliseo de los Mártires, Pedro de San Hilarión. "Carta del padre Eliseo de los Mártires", 23 de junio de 1608, en Victoria, *Los carmelitas…*, p. 321; véanse también pp. 280-281.

> iniciando un gran pleito, porque la vieja iglesia de San Sebastián era de su propiedad; asimismo, el terreno donde se levantaba el templo pertenecía a los antiguos abuelos y padres de los mexicas atzacualcas, todo era de su propiedad. Y como no lograron que de inmediato se les diera [el templo] por eso iniciaron el pleito; las justicia resolvió que el pleito de los atzacualcas se siguiera revisando, y por un tiempo los dejaron ahí.[125]

A partir de lo que consignó Chimalpahin, parece que el problema estaba inserto en la venta que había hecho la familia Moctezuma de algunas casas a los carmelitas, próximas a su convento; es decir, era clara su expansión en el cuadrante de San Sebastián en el que pretendía quedarse, aunque los solares correspondientes a la ermita eran de la comunidad.

Como ya habíamos asentado, a partir de los años cuarenta Pedro Moctezuma se estableció de manera peramente en Atzacualco. Una vez ahí, recibió otras mercedes remuneratorias por parte de la Corona y,[126] en marzo de 1569, vinculó en un cacicazgo sus rentas, el señorío de Tula, las instituciones de capellanías perpetuas y sus bienes inmuebles de la ciudad de México ubicados en San Sebastián Atzacualco.[127]

A su muerte, en 1570, don Pedro dejó como legítimo heredero y sucesor a su hijo don Martín Cortés Moctezuma Motlatocazoma, quien vivía en Tula; sin embargo, murió seis años después que su padre y sin descendientes. Don Diego Luis Moctezuma Ihuitltemoctzin, medio hermano de don Martín y entonces sucesor de don Pedro, radicaba en España desde 1567 para defender los intereses de su padre.[128] Regresó en 1576, cuando murió su medio hermano don Martín, por un corto periodo, para organizar la herencia.[129]

Ya con plenas facultades, el 5 de febrero de 1590, don Diego Luis tomó posesión –mediante un apoderado– de las casas de su padre en Atzacualco y, una década después, consiguió licencia para venderlas a

---

[125] Chimalpain, *Diario…*, pp. 131-132.

[126] Jiménez, "Don Diego Luis…", p. 52 y documentos transcritos de las mercedes en Pérez-Rocha y Tena, *Nobleza indígena…*, pp. 31, 211.

[127] Mayorazgo de don Pedro de Moctezuma, 26 de marzo de 1569, México, AGN, *Tierras*, 2627, 1 en Jiménez, "Don Diego Luis…", p. 53.

[128] Pedro tuvo a Martín con Inés Tiacapan, hija del cacique de Tenayuca y a Diego Luis con Catalina Quauxochitl; su legítima esposa fue Doña Francisca, con quien no tuvo hijos.

[129] Con el deceso de Martín empezó una disputa por los bienes entre don Diego Luis, doña Inés Tiacapan –madre de Martín–, y Pedro de Andrade Moctezuma, nieto de doña Isabel Moctezuma. En los años ochenta, don Diego Luis estaba de nuevo en la península gestionando lo que consideraba sus derechos.

los carmelitas, al igual que los solares que estaban junto a la ermita de San Sebastián, vinculados al cacicazgo.[130] De hecho, Pedro dejó asentado que "las casas principales de su morada" estaban junto a la ermita de San Sebastián.[131] Parece que la venta con los descalzos no salió del todo bien. El mismo año de 1606, en el que los carmelitas habían decidido dejar la administración de los indios, murió en Valladolid don Diego Luis Moctezuma. Para ese momento enfrentaba un pleito con los dominicos de México,[132] y con los carmelitas "en razón de unas casas que tomaron y metieron a su convento que estaban junto".[133]

En 1607 los carmelitas entregaron la doctrina a los agustinos bajo la intermediación del nuevo virrey, Luis de Velasco, mas no el espacio de la ermita. No obstante, siguieron relacionados con esa parcialidad, pues su convento principal de la ciudad ahí quedó erigido, en el que atendieron población española principalmente. Seguramente, aunque no cuento con documentación al respecto, llegaron a algún acuerdo con los descendientes de Moctezuma y con los propios atzacualcas por esas casas que estaban junto al convento.

La entrada de los agustinos y la resignificación de San Sebastián

Ya a cargo de la doctrina, en 1608, los agustinos erigieron una nueva ermita en el barrio de Ahuatonco[134] y demolieron la antigua aledaña al convento de El Carmen –al que también se le conoció bajo la advocación de San Sebastián. El agustino fray Juan de Mijangos[135] fue a administrar a los indios mientras se hacía propiamente el nombramiento del vicario que quedaría en San Sebastián. Fue designado

---

130 "Licencia para vender solares", 11 de diciembre de 1600, AGI, Patronato, 293, No. 22, R. 17.

131 "Testamento", p. 39.

132 Por la capellanía que había fundado su padre, don Pedro Moctezuma de la cual argumentaba Diego Luis que "la dicha capellanía no fue bien impuesta y se ha de dar por ninguna, y la renta y principal della, con los frutos y rentas que han corrido desde la fundación de la dicha capellanía, han de ser bienes libres y no sujetos a mayorazgo". "Testamento de don Diego Luis Moctezuma", Valladolid, 31 de mayo de 1606, en Jiménez y Ramírez Calva, *Pretensiones señoriales…*, pp. 273-277.

133 "Testamento de don Diego Luis Moctezuma", Valladolid, 31 de mayo de 1606, en Jiménez y Ramírez Calva, *Pretensiones señoriales…*, pp. 273-277.

134 Chimalpahin, *Diario…*, p. 137.

135 Juan de Mijangos nació en Antequera, Oaxaca. Profesó en el convento de México y fue maestro de filosofía y teología; recibió la borla de doctor de la Universidad y se especializó en lengua mexicana, la cual conoció perfectamente.

fray Agustín de San Pablo quien por cierto siguió habitando en San Agustín.[136] La doctrina aparece con superior sólo a partir de 1626.[137]

Mientras Mijangos se hizo cargo, pidió al jesuita Juan de Tovar, superior del Colegio de San Gregorio para ese momento,[138] que predicara un sermón en torno a la transustanciación.[139] El agustino consideraba que el tema no dejaba de ser delicado dada la confusión que podía causar en el contexto del mundo náhuatl. Así es como encontramos al jesuita castizo predicando en San Sebastián en la fiesta de Corpus Christi a principios del siglo XVII.[140] En todo caso, ya he hecho alusión a los vínculos del colegio de San Gregorio con miembros de la parcialidad.

Sin hacer un análisis puntual del sermón, lo fundamental es rescatar algunos elementos que se hacen en él y que dan cuenta de la nueva administración espiritual y de la familia noble ahí presente, más allá del mensaje alusivo a la fiesta. El orador abrió haciendo referencia a la memoria colectiva al decir que "aquí en Atzacualco, en el distinguido lugar de San Sebastián, el águila real entregó insignias a nuestro *altepetl* de la Ciudad de México porque este es el lugar del *tlaxilacalli* y casa de niñez de Moctezuma", es el lugar del águila de la Ciudad de México.[141]

Después de enarbolar la herencia que resguardaba la parcialidad, Tovar dijo que en ese lugar escuchaba la voz del águila del cielo, la de San Juan. Pero sus palabras resultaban incomprensibles sin la

---

[136] Chimalpain, *Diario…*, pp. 131-133.

[137] Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, vol. II, México, Porrúa, 1984, p. 359.

[138] Juan de Tovar (1541-1626) era un castizo que nació en Texcoco. En 1570 se ordenó sacerdote y fue miembro del cabildo catedralicio. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1573. Conocía bien el náhuatl y otras lenguas por su madre, que era mestiza. En 1606 fue superior del Colegio de San Gregorio, erigido para la formación de jóvenes indígenas. Escribió diversas obras, entre las más conocidas está la *Historia de la venida de los indios a poblar a México de las partes remotas de Occidente…*, conocida también como *Manuscrito Tovar* o *Códice Ramírez*. J. Gutiérrez Casillas, SJ, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XIV, México, Editorial Tradición, 1975, pp. 233-276.

[139] Juan de Mijangos, *Primera parte del sermonario, dominical, y sanctoral, en lengua mexicana*, México, imprenta del licenciado Juan de Alcázar, 1625, p. 212.

[140] Aunque el sermón no tiene una fecha precisa, sabemos que: "Por disposición del señor virrey don Luis de Velasco, [los agustinos] fueron a regirlos y hasta ahora los auxilian espiritualmente; [fue allá] para atenderlos el padre fray Juan de Mijangos, mientras se sustituía a los religiosos que doctrinaban a los atzacualcas, porque aún no se nombraba al vicario". Chimalpain, *Diario…*, pp. 131-132.

[141] Para el análisis del sermón utilizo la traducción de Barry Sell del náhuatl al inglés, publicada por él y Larissa Taylor en su artículo "'He could have made marvels in this language'. A náhuatl sermón by father Juan de Tovar, S.J.". En este sentido, las citas textuales en español son una traducción propia.

ayuda de otra que era San Agustín, "el águila de Hipona", que hizo de Atzacualco su casa. Así, lo que veo –decía el jesuita– es que estas dos águilas celestiales se posaron aquí –en San Sebastián–, cerca del águila insignia de México.

De esta manera –exclamó–, "ustedes mexicas, ustedes propietarios de la insignia del águila han escuchado cómo en México, el lugar del águila real, las dos maravillosas águilas vinieron y se detuvieron". Y, así como el águila ayuda a sus hijos a volar –sigue el sermón–, así lo hace San Agustín con los suyos, sus feligreses, rodeando a sus seguidores con sus alas y llevándolos a la salvación.[142]

El mensaje implícito era que habían llegado los agustinos a Atzacualco para explicar la palabra de Dios y, con su guía, serían salvados sus habitantes. El predicador utilizó como recurso el águila –elemento del glifo de Tenochtitlan– como parte de las raíces que albergaba el cuadrante. Dándole un lugar prominente sobre el resto de los cuadrantes, era en Atzacualco donde se posaban las dos águilas –San Juan y San Agustín–, pues de ahí era el linaje mexica de Moctezuma Xocoyotzin.[143]

Los agustinos triunfaban en ese momento. Con San Sebastián, y ya habiéndose adjudicado poco antes San Pablo, los frailes arrebataron al episcopado la zona oriente del islote. Además, lograron insertarse de manera permanente en ese cuadrante que parecía impenetrable, el "hospital de linaje" de los Moctezuma.

Un cierre como punto de partida

En la posconquista, la parcialidad de San Sebastián Atzacualco tuvo una dinámica distinta del resto de los cuadrantes, tanto por su ubicación, como por su vinculación con el linaje de los Moctezuma. Tales particularidades dieron cabida a que Atzacualco se convirtiera en un mosaico de pastores de almas a lo largo del siglo XVI.

Como ya vimos, para los franciscanos, la parcialidad de San Sebastián era una pieza fundamental en la consolidación de la repúbli-

---

[142] Fray Juan de Mijangos, Seminario en lengua mexicana, México, Juan de Alcázar, 1624, p. 214; y Sell y Taylor, "'He could have made…'", p. 243.

[143] No en vano fue también el elemento principal del escudo de Nezahualtecolotzin, del que se desprendió prácticamente como copia el de su medio hermano Pedro. Me refiero al escudo de armas de 1557. Castañeda, "Filología…", p. 89. De la misma autora, *Conflictos…*, p. 374. Hill, Burkhart y Tavárez, *Painted words…*, p. 149.

ca de indios que ellos dirigían en México Tenochtitlan. De ahí que, aunque es notoria la distancia entre los Moctezuma y los seráficos, debieron vincularse permitiendo la fundación de la ermita y, a su vez, la conservación de ciertos privilegios por parte de don Pedro. Asimismo, se asentaron los dominicos muy cerca de San Sebastián, generando lazos con la gubernatura de tal cuadrante. Presente en Atzacualco también estuvo el clero secular, ya sea por las misas que daban para la cofradía española ahí establecida o por su disposición como parte de Santa Catarina. Ligados a esa visita, aunque con su propio carisma, estuvieron los carmelitas descalzos, desempeñándose como coadjutores; presencia a la que cabe sumar la de los jesuitas establecidos en sus inmediaciones. Ya en el siglo XVII, se sumó la administración espiritual ejercida en esta parcialidad por los agustinos, en la que se consolidarían y permanecerían hasta la plena secularización. En ningún otro cuadrante participó esta diversidad de pastores de almas en esos años, ni tantos actores eclesiásticos buscaron vincularse con alguno de los cuadrantes en ese siglo XVI.

Así, este trabajo ha tenido por objetivo llamar la atención en torno a la necesidad de seguir analizando desde otra óptica la evangelización en Tenochtitlan, la administración espiritual de la población, las continuidades que experimentaron las parcialidades y, con ello, la necesidad de atenderlas de manera particular dentro del conjunto al que pertenecían.

Al respecto me he centrado en todos los actores eclesiásticos presentes en San Sebastián Atzacualco a partir de su dinámica socioespacial. Como mostré, cabría considerar esta parcialidad como una parcela de poder que, en un primero momento, Hernán Cortés dejó a los Moctezuma dentro de la capital virreinal; después de todo, era la casa de su estirpe. Si así fue, ¿a ello se debió el freno para con los franciscanos y la imposibilidad de que –a diferencia del resto de los cuadrantes– en San Sebastián se consolidara algún hábito del clero regular o el clero secular en el siglo XVI? Es decir, tenemos la presencia de muchos actores, pero, en principio, ninguno logró generar una influencia decisiva en ese cuadrante; esto ocurrió sólo hasta la entrada de los agustinos, ya en el siglo XVII.

LA CUSTODIA DE TAMPICO EN EL SIGLO XVI. EL INICIO DE UN COMPLEJO PROCESO MISIONAL FRANCISCANO

María Teresa Álvarez Icaza Longoria
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Para los franciscanos la dedicación a la labor misional formaba parte sustancial de su carisma.[1] En el área central de la Nueva España, al poder dedicarse plenamente a la evangelización de la población indígena, los frailes seráficos establecerían las bases de la metodología misional que utilizarían repetidamente en otros territorios indianos.[2] En varios lugares donde la colonización fue logrando consolidarse la aceptación del cristianismo fue relativamente rápida, esto llevó a que buena parte de los frailes se dedicara a dar atención espiritual a los indios ya convertidos, para lo cual establecieron doctrinas en las cuales pudieron irse ocupando de la administración regular de los diversos sacramentos y de las actividades demandadas por indios ya cristianizados.[3]

Simultáneamente, a lo largo del siglo XVI la orden seráfica siguió expandiéndose llegando hasta zonas bastante alejadas, tanto al sur

[1] Para un estudio de la orden franciscana en su etapa temprana, véase Antonio Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

[2] Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, p. 150.

[3] Para conocer mayores detalles sobre este proceso, véase Francisco Morales, "La Iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias,* México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 13-75.

como al norte del virreinato, donde estaba pendiente la predicación inicial del Evangelio. Para dar continuidad a la tarea misional los franciscanos usaron el recurso de establecer custodias dependientes de su provincia madre, el Santo Evangelio. En la mayoría de los casos posteriormente esto dio origen a nuevas provincias con gobierno propio, noviciados y colegios para la formación de sus miembros. Para que se diera este paso debía ocurrir el fortalecimiento de sus casas urbanas, que se transformaban en cabeceras provinciales, y el establecimiento de numerosas fundaciones rurales.[4]

Entre los frailes menores las autonomías regionales se hicieron evidentes desde muy temprano, fue la orden que más se fragmentó, quizá por la mayor expansión de sus fundaciones. En este proceso pueden distinguirse dos etapas: entre 1559 y 1579 surgieron las provincias de San Pedro y San Pablo de Michoacán, San José de Yucatán, el Dulce Nombre de Jesús de Guatemala y San Jorge de Nicaragua. Después, entre 1604 y 1607, se fundaron las provincias de San Francisco de Zacatecas y Santiago de Jalisco.[5] Sin embargo, dos de las custodias de la provincia del Santo Evangelio permanecieron a largo plazo como zonas de misión: San Salvador de Tampico, creada hacia 1575, y San Pablo de Nuevo México, erigida en 1617.[6]

Este trabajo se centrará en la custodia de Tampico, establecida en la parte norte del arzobispado de México. Elegí dedicarme a ella porque considero que es importante comprender la evolución de la actividad misional de la provincia del Santo Evangelio a través del tiempo, en este caso, poniendo la mirada en su etapa inicial. Asimismo, me parece necesario contribuir al conocimiento de la arquidiócesis mexicana, incluyendo en el panorama de esta demarcación sus zonas de misión.

Otra de las finalidades de esta investigación es participar en la discusión historiográfica actual referente al concepto de misión. Existe una vasta producción historiográfica norteamericana a partir de la

[4] Para conocer detalles sobre este proceso, véase el sugerente texto de Antonio Rubial García, "Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *La Iglesia y sus territorios. Siglos XVI-XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2020, pp. 109-149.

[5] Rubial, "Un reino que sí es de este mundo…", *passim*.

[6] Otras provincias franciscanas también establecieron custodias en el septentrión novohispano, Michoacán fundó la de Santa Catarina de Río Verde (1621) en un territorio cercano al de Tampico.

ruta iniciada hace ya muchos años por Herbert Bolton.[7] En México, para el análisis de las misiones del noroeste novohispano, fueron fundamentales los trabajos de Sergio Ortega e Ignacio del Río.[8] Más recientemente otros autores, como José Refugio de la Torre y Gilberto López Castillo, han hecho contribuciones interesantes.[9] A través de este estudio de caso, yo intento explicar por qué los franciscanos optaron por establecer custodias para organizar su trabajo misional, así como los actores y circunstancias particulares que intervinieron en la fundación y desarrollo temprano de una de ellas.

Existe un libro de María Luisa Herrera sobre las misiones de la custodia de Tampico en el periodo colonial, su objetivo principal es señalar el sitio de los enclaves misionales erigidos en la región y describir los acervos documentales útiles para estudiarlos.[10] Rodolfo Aguirre publicó un artículo acerca de esta área en la primera mitad del siglo XVIII, allí expone que, considerando el cambio social experimentado, la mitra mexicana llegó a plantear la conveniencia de convertir sus misiones en doctrinas.[11] Yo he realizado un par de trabajos donde he abordado a la custodia de Tampico. En el primer texto me dediqué a describir la compleja situación imperante en esta región a mediados del siglo XVIII, pues mientras varios personajes del ámbito civil y eclesiástico proponían transferir los recursos destinados a la custodia a las nuevas zonas de misión, los franciscanos procuraron demostrar que estas fundaciones debían conservar su estatus misional.[12] En el se-

[7] Véase, como una obra representativa de la primera etapa, Herbert Bolton, *Spanish exploration in the Southwest, 1542-1706*, Nueva York, Charles Scribner's sons, 1916. Para un replanteamiento de la historia misional norteamericana: Robert Jackson y Erick Langer (eds.), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska, Latin American Studies, 1995.

[8] Véanse, por ejemplo, las propuestas sobre el sistema misional jesuita incluidas en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (eds.), *Tres siglos de historia sonorense 1530-1830*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010 y las singularidades del caso californiano en Ignacio del Río, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica, 1697-1768*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

[9] Una obra publicada hace poco, que reúne trabajos de ambos autores, es José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras de Nueva España, siglos XVI-XIX*. México, Siglo XXI Editores/El Colegio de Jalisco, 2020.

[10] María Luisa Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Conaculta/Instituto de Cultura San Luis Potosí/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 1999.

[11] Rodolfo Aguirre Salvador, "Misiones a debate. Intereses arzobispales y monárquicos en la custodia franciscana de Tampico", *Fronteras de la Historia*, vol. 24, núm. 2, 2019.

[12] María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "La labor misional franciscana en la custodia de San Salvador de Tampico (1748-1765)", en José Refugio de la Torre (ed.), *Los*

gundo analicé los dos enclaves misionales que los franciscanos tenían en el arzobispado mexicano, Tampico y la Sierra Gorda, para explicar en qué medida fueron aplicados allí los programas de reforma que se pusieron en marcha durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas.[13]

La labor misional entre los franciscanos en el siglo XVI

La definición más amplia de "misión" es la conversión de infieles al cristianismo y es una constante en toda la historia de la Iglesia. San Francisco de Asís fue el primero de los fundadores de una orden mendicante que incluyó expresamente a las misiones en su programa y les consagró un capítulo especial en sus dos reglas. San Juan de Capistrano, portavoz de la observancia, al promulgar las nuevas Constituciones de la orden, hizo hincapié en el ideal misionero y señaló los requisitos necesarios para quienes se dedicaran a esa labor.[14]

Cada orden religiosa partía de una experiencia particular en su labor misional. Bajo el amparo del pontificado los frailes menores desarrollaron esta tarea en diversas áreas del cercano y extremo oriente entre grupos como los tártaros, los mahometanos y los persas; también llevaron a cabo esta actividad entre cristianos de la ortodoxia oriental. Los franciscanos portugueses y castellanos tuvieron en las islas del Atlántico una primera experiencia misional moderna. Asimismo, los seráficos realizaron importantes acciones misioneras en Granada. En América, esta empresa se puso en marcha en el primer decenio del siglo XVI en la provincia de Santa Cruz de las Indias.[15]

En el Nuevo Mundo la actividad misional tuvo como objetivo primordial la cristianización de la población indígena; asimismo, se llamó misión al lugar donde se realizaba esta tarea, lo cual abarcaba todo lo incluido en su espacio jurisdiccional: la iglesia y las demás

franciscanos y las sociedades locales del norte y occidente de México, siglos XVI-XIX, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2018, pp. 273-295.

[13] María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Alcances y limitaciones del reformismo en las zonas franciscanas de misión del arzobispado de México (1749-1765)", *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*, vol. 41, núm. 164, 2020, pp. 136-167.

[14] Mónica Ruiz Bañuls, "Caracterización del misionero franciscano en la Nueva España del siglo XVI", *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, núm. 25, 2009, pp. 388-389.

[15] José García Oro, "Los antecedentes de la Misión en América: la Orden Franciscana ante el Nuevo Mundo", en Francisco Morales O.F.M. (coord. y ed.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Curia Provincial Franciscana, 1993, pp. 21-44.

construcciones, los campos de cultivo, las obras hidráulicas y los otros elementos necesarios para su funcionamiento.[16] José Refugio de la Torre ha señalado que se ha llegado a pensar en la misión como si se tratara de un concepto atemporal, cuya esencia y funciones no evolucionaban ni se veían afectadas por condiciones determinadas. En realidad, subraya este autor, las misiones podían cumplir funciones diversas según el tiempo y el lugar: congregar a la población dispersa, promover el cambio religioso, difundir la doctrina cristiana, propiciar el cambio cultural, asegurar territorios, frenar avances enemigos, activar la economía de una zona y abastecer de trabajadores a áreas vecinas.[17]

Yo considero que el medio geográfico, su ubicación y los recursos disponibles, el grado de compatibilidad de la forma de vida de los indios con los parámetros hispanos, la respuesta de los indios ante las misiones, el apoyo material y logístico recibido por los misioneros, la coexistencia con los proyectos de colonización civil, son elementos que determinaban el grado de extensión y la permanencia de los misioneros en una determinada región.[18] Asimismo, debe tomarse en consideración la importancia concedida a esta tarea por parte de las diferentes órdenes religiosas y las formas de organización que fueron desarrollando para atenderla.

Lino Gómez Canedo afirmó que, respecto a la tarea misional en América, existió un fondo común determinado por las exigencias de esta actividad, las normas dictadas por la Iglesia y por la política de la Corona española.[19] Pedro Borges señaló que la legislación misional de Indias estaba en gran medida centralizada por la autoridad real, lo cual implicaba que los misioneros siguieran las mismas consignas generales, sin embargo, él mismo reconoció la necesidad de tomar en cuenta la temporalidad porque restringió su estudio de la metodología misional al siglo XVI, su-

[16] Salvador Bernabéu Albert, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Salvador Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte Mexicano, Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, p. 182.

[17] José Refugio de la Torre Curiel, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en Salvador Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte Mexicano, Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 289-290 y 323.

[18] Desarrollo la propuesta enunciada en este párrafo en María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, 2015, Introducción.

[19] Gómez, *Evangelización y conquista…*, p. XIV.

brayando su especificidad.[20] Afirmó que el periodo inicial de conversión de la población indígena americana sobresale en la historia de la Iglesia por la novedad y la magnitud de la empresa, así como por la diversidad de soluciones que debieron proponerse. Asimismo, destaca la importancia de las discusiones desarrolladas en torno a ese tema en el Consejo de Indias, la realización frecuente de juntas y concilios en el territorio americano, a lo cual se sumaron los capítulos de cada orden.[21]

Todas las órdenes religiosas debieron ajustar sus métodos a la época, al lugar y a las características del grupo al que trataban de evangelizar. Para entender la obra misional de los franciscanos, es necesario entender su organización interna, las ideas que guiaron sus contactos con los pueblos que les tocó cristianizar, así como los métodos e instrumentos que emplearon.[22] Los primeros franciscanos que llegaron a Nueva España tenían entre sus rasgos un determinado perfil misionero, basado en su formación y en su experiencia previa, y tomaron decisiones que crearon precedentes importantes, como la utilización de las lenguas nativas, la adaptación de éstas al alfabeto latino y la elaboración de un gran número de instrumentos de estudio lingüístico para facilitar la predicación.[23]

Dado que la labor misional formal de los franciscanos en Nueva España tuvo comienzo con la llegada de los primeros doce frailes seráficos, es importante analizar el documento de la obediencia que les dio el ministro general fray Francisco de los Ángeles en 1523. En él se marcó la pauta que ellos siguieron para la propagación del Evangelio en este territorio. Allí les fue requerido "librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas […] que engañadas con la astucia de Satanás viven en la sombra de la muerte, detenidas en la vanidad de los ídolos, y hacerlas que militen debajo de la bandera de la Cruz". Así, se subrayaba que la incorporación de los indios al cristianismo era el objetivo central de la presencia de los franciscanos en el Nuevo Mundo. Se señaló que el propio fundador de la orden y sus seguidores habían ido por diversas partes del mundo a tierras de infieles. Siguiendo este ejemplo, el grupo de los doce debía dedicarse a la conversión de los moradores de las Indias "que vulgarmente se llaman de Yucatan, o Nueva España, o tierra

[20] Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, pp. 10-11.

[21] Borges, *Métodos misionales…*, capítulo I, pp. 28-56.

[22] Gómez, *Evangelización y conquista…*, pp. XIII-XIV.

[23] Ruiz, "Caracterización del misionero franciscano…", pp. 387-396.

firme". El documento destacaba que los seráficos habían sido elegidos para convertir con palabras y ejemplo a quienes no conocían a Jesucristo, y por ello vivían "con la ceguedad de la idolatría".[24]

Para la Corona española el compromiso de propagar la religión cristiana en sus dominios indianos era indiscutible, por ello, cuando las misiones de las diversas órdenes religiosas fueron establecidas, el rey adquirió el compromiso de sufragar los gastos de la labor misional. En principio, los misioneros disfrutaban de un amplio margen de libertad para decidir cómo hacerse cargo de su tarea. Los neófitos, por su parte, debían gozar de una serie de privilegios, como estar exentos del pago por los servicios espirituales recibidos, en muchas ocasiones también se les eximía de tributar. En la medida que la población indígena aceptaba el cristianismo, eso se modificaba; las autoridades diocesanas fueron estableciendo mayor control sobre los religiosos y los indios se vieron obligados a hacer distintas contribuciones. Sin embargo, en las zonas que se consideraban de conversión viva, donde no se podía dar por concluido el proceso de incorporación a la Iglesia, la situación excepcional se prolongaba.

Gómez Canedo sostenía que la misión como fórmula jurídica fue tardía. Según él, se perfiló a partir de las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, establecidas por Felipe II en 1573.[25] A partir de este importante documento, que tenía la intención de organizar las expediciones españolas que se realizarían con posterioridad, se determinó cómo hacer que el avance misional contara con los apoyos necesarios. En dichas Ordenanzas se encargaba a quienes ejercían el gobierno temporal y espiritual de las Indias que se informaran si dentro de su distrito y las áreas colindantes había lugares por descubrir y pacificar. Entre los procedimientos para hacer la entrada a estos nuevos lugares estaba el envío de religiosos, acompañados de indios lengua y de otros españoles, para que averiguaran la calidad de la tierra y las naciones que la habitaban.[26]

En este documento se subrayaba que la predicación del evangelio era el principal fin para hacer los nuevos descubrimientos y

[24] Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Libro tercero, Capítulo X.

[25] Gómez, *Evangelización y conquista…*, p. 51.

[26] *Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*. 13 de julio de 1573, en Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979, pp. 489-518.

poblaciones, por ello, al incursionar en nuevos territorios debía prestarse atención a las prácticas religiosas de la gente de esa tierra. Se especificaba que si había frailes con deseos de predicar el evangelio se les debía encargar a ellos el descubrimiento; la Corona debía encargarse de favorecerlos y proveerlos para llevar a cabo su labor. Aun cuando los predicadores fueran recibidos pacíficamente, se les encargaba tener "mucha cautela, recato y seguridad". Si había acciones de desobediencia contra los religiosos se debía castigar a los culpables. En los lugares donde sus habitantes no quisieran recibir la religión cristiana por medios pacíficos se daban instruccciones respecto al uso de indios amigos que sivieran como ejemplo. En este caso se aconsejaba retener a los jóvenes para adoctrinarlos y persuadir a los indios de hacer primero las iglesias para que los misioneros pudieran entrar seguros a la nueva región. Con tal de conseguir la pacificación se planteaba la posibilidad de exentar a los indios de tributos y de concederles otras prerrogativas.[27]

La labor misional de los franciscanos se caracterizó por el eclecticismo, el sentido práctico y la búsqueda de soluciones concretas.[28] A lo largo de las primeras décadas de su tarea misionera en la Nueva España esto quedó plenamente demostrado. Hubo una serie de miembros de la orden que con éxito variable encabezaron iniciativas individuales en las zonas de conversión viva. Jerónimo de Mendieta explicaba que los franciscanos hicieron muchas entradas a las tierras de los chichimecas, hacia el norte, el poniente y el oriente de México. Describía que en esos lugares los indios andaban por los campos "como venados, sin tener casas ni policía de hombres". Señalaba que los frailes asentaron a los indios en poblaciones ordenadas y edificaron sus iglesias, aunque no a pocos misioneros sus afanes les habían costado la vida.[29] Efectivamente, los retos que implicó realizar la misión entre indios no sedentarios fueron mucho mayores para los religiosos y no pocas veces terminaron en fracasos. Para los franciscanos fue quedando claro que para dar continuidad a sus esfuerzos misionales debían crear una estructura de apoyo a través de sus provincias, las custodias misioneras vendrían a cubrir esta necesidad. En este marco se daría la fundación de la custodia franciscana de San Salvador de Tampico.

---

[27] *Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento…*

[28] Gómez, *Evangelización y conquista…*, p. XIII.

[29] Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro IV, Capítulo XI.

El establecimiento de la custodia de Tampico

La zona del Pánuco fue explorada desde las primeras expediciones que llegaron al territorio que formaría parte de la Nueva España. Tras algunas disputas por el control del área con Francisco de Garay, que afectaron también a la población indígena, Hernán Cortés fundó Santiesteban del Pánuco en 1522 y dio inicio a la explotación hispana de sus habitantes indígenas. Luego, pese a la oposición de Cortés, en 1527 Nuño de Guzmán fue reconocido como gobernador de la provincia de Pánuco. Como Guzmán constató que la región no era rica en metales ni tenía una producción agrícola o ganadera que pudiera aprovecharse de inmediato, pero sí tenía una población abundante, decidió organizar el trueque de indios esclavos de la Huasteca por ganado de las Antillas.[30] A ello se sumó la huida de los indios, el efecto de las epidemias y el hambre.[31] Como resultado, hubo una seria despoblación y los señoríos huastecos existentes de esta región se convirtieron en pequeños asentamientos.[32]

Durante la década de 1540 fueron fundados en esta zona algunos conventos agustinos y unos pocos curatos. En estas circunstancias llegó el franciscano Andrés de Olmos a misionar. Olmos fue un personaje destacado para su orden religiosa.[33] Estuvo primero en el área nahua y pasó después a evangelizar en el área totonaca. En paralelo a su actividad misionera, desarrolló una importante actividad

[30] Para acercarse a la región huasteca son imprescindibles las investigaciones pioneras de Joaquín Meade, véanse especialmente *La huasteca tamaulipeca*, Ciudad Victoria, Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1977; e *Historia de Valles; monografía de la huasteca potosina*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1970. Hay una abundante bibliografía sobre la región desarrollada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, véase, por ejemplo, Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004. También se ha dedicado a la zona Antonio Escobar Ohmstede. Obras de algunos de estos autores se citan a lo largo del trabajo.

[31] Juan Manuel Pérez Zevallos (paleografía, introducción y notas), *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Archivo General de la Nación, 2001, p. 47.

[32] Juan Manuel Pérez Zevallos, "Las visitas como fuente de estudio del tributo y población de la Huasteca (siglo XVI)", *Itinerarios*, vol. 12, 2010, pp. 41-64.

[33] Para mayores detalles de la importancia del personaje puede verse George Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

lingüística.[34] Mendieta subrayó los méritos de los textos que hizo sobre la lengua mexicana, en la medida que fue avanzando a nuevos territorios hizo obras de varias lenguas de los indios con los que estuvo en contacto.[35]

Torquemada señaló que Olmos estuvo en la Huasteca, predicó por la tierra de Pánuco y Tampico e incursionó más al norte.[36] No es fácil establecer la cronología de sus acciones en esta zona. Su presencia es probable a partir de la década de 1540. Al principio el fraile concentró sus esfuerzos en lograr la conversión de algunos grupos de indios nómadas, con resultados poco provechosos. Comprendió entonces que sus posibilidades serían mucho mejores si lo intentaba con grupos sedentarios o semisedentarios, y se internó en la sierra de Tamaulipas. De este lugar, al que se alude como "la Florida",[37] trajo consigo a un grupo de indios agricultores, los olives, a quienes instaló en un pueblo al que llamó Tamaholipa, fundado en el límite de la llanura huasteca, probablemente hacia 1544. [38] Los olives aceptaron la fe cristiana y ubicarse bajo la protección de los españoles para librarse de los ataques de sus enemigos.

Las acciones evangelizadoras de Olmos en la zona tomaron más relevancia a partir de 1554, con la fundación de Tampico;[39] el objetivo era acercar la doctrina cristiana a los naturales, pues no habían contado con un religioso entre ellos.[40] Pronto el misionero dio noti-

---

[34] Leonardo Manrique Castañeda, "Fray Andrés de Olmos. Notas críticas sobre su obra lingüística", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 15, 1982, pp. 27-35.

[35] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro IV, Capítulo XLIV.

[36] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983, Volumen VI, Libro XX, Cap. XXXVIII, pp. 240-242.

[37] Stresser señala que el primer responsable de semejante exageración de las distancias fue Torquemada. Joaquín Meade, importante investigador de la Huasteca y de Olmos, postuló que este fraile trajo consigo a los olives de algún sitio de Texas o de la Louisiana. Stresser considera que en los documentos de la época no existen datos que confirmen un viaje de Olmos a lugares tan lejanos. Guy Stresser Péan, *San Antonio Nogalar*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000. Florida sí se menciona en los textos de Olmos, pero más como un objetivo deseable que como una realidad. Eso puede verse en las cartas de su autoría, véase Baudot, *Utopía e historia…*, pp. 161-165.

[38] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Geografía, 1986, p. 220. También existe la posibilidad de que primero haya estado en Tampico y luego en Tamaholipa.

[39] Es importante aclarar que no se trata del actual Tampico, Tamaulipas, sino del poblado que hoy lleva el nombre de Ciudad Cuauhtémoc, también conocido como Pueblo Viejo de Tampico, Veracruz.

[40] "Para que en el Pueblo de Tampico se asiente una casa y monasterio de la orden de San Francisco", en Joaquín Meade (recopilación y prólogo), *Documentos inéditos para la*

cias de dos nuevos establecimientos, Tanchipa y Valles. Todas estas misiones se ubicaban en la "zona de guerra" de la Nueva España.[41] El fraile propuso a las autoridades que su programa de evangelización se apoyara con la fundación de establecimientos españoles a lo largo de las riberas de varios ríos que se internaban hacia el norte.[42]

Hacia 1555 la Corona española le encargó a Olmos la pacificación de la región de Tampico e hizo concesiones a los indios del área, como la exención de tributo por diez años, para alentarlos a asentarse en forma pacífica en las misiones allí establecidas.[43] En 1556 Olmos le escribió a Carlos V pidiendo el envío de misioneros para atender las cuatro fundaciones realizadas. Explicó que en estos lugares ya se habían bautizado los indios principales y esperaban ese sacramento los demás, mientras otros pueblos hacia la sierra aún estaban pendientes de recibir el Evangelio. Asimismo, daba las gracias por la limosna para el monasterio de Tampico.[44]

Las complicaciones para hacer avanzar la obra misional en esta región eran múltiples. Tras los daños demográficos de la primera etapa de la presencia española, los indios vivían en parajes de difícil acceso, como las serranías. Era allí a donde se les debía buscar para intentar convencerlos de que se asentaran. Los indios no encontraban suficientes atractivos en las misiones como para arraigarse en los poblados. Una constante fue el ir y venir de los indios desde los pueblos de misión a los parajes donde habían vivido antes.

Fray Pedro de San Luis, quien había sido compañero de Olmos entre 1559 y 1562, afirmó que en esa época fray Andrés estaba enfermo y anciano, por lo cual ya no misionaba en otros lugares, sino que residía en Tampico. Fue fray Pedro quien en esos años hizo entradas en tierra de indios gentiles y sólo realizó cuatro. Su narración evidencia los vaivenes de su labor: en la primera los indios no lo habían recibido,

---

historia de Tampico. Siglos XVI y XVII, México, José Porrúa e hijos, 1939, pp. 17-20.

[41] Existe una amplia bibliografía sobre el desarrollo de la guerra chichimeca. El estudio clásico del tema lo realizó Philip Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

[42] Carta de fray Andrés de Olmos sobre la conversión de indios, Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, N. 24.

[43] Sobrecarta (México, 16 de noviembre 1556) de una real cédula (Valladolid, agosto de 1555) encargando a Fr. Andrés de Olmos la reducción de los indios chichimecos de la región de Tampico, y concediendo varios privilegios a los así reducidos, en Gómez, *Evangelización y conquista*…, pp. 252-254.

[44] "Carta de fray Andrés de Olmos sobre la conversión de indios", Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, N. 24.

en la segunda logró convencer a algunos pueblos levantados que volvieran a la obediencia al rey, en la tercera buscó el apoyo de los indios de Tamaholipa, en la última permaneció más tiempo y bautizó indios, pero hablaba con poco optimismo de que perseveraran en la fe por la influencia de los chichimecas. Viendo el poco fruto de sus acciones, así como la enfermedad y vejez de Olmos, decidió regresar a España.[45]

Los franciscanos se empeñaron en transmitir una idea positiva de la labor de Olmos. Torquemada dijo que había logrado aplacar a los "monstruos bravos de los chichimecas".[46] En realidad, el propio Olmos constató la fragilidad de su obra, pues los indios a los que había predicado se rebelaron.[47] Al parecer, tras su muerte, en 1568,[48] las misiones quedaron en condiciones aún más precarias. Por un informe del cura de Pánuco al arzobispado de México, se sabe que hacia esta época los frailes seráficos habían abandonado varios pueblos que administraban en la región.[49]

La realidad imperante en la zona de Tampico era demasiado compleja como para lograr consolidar la presencia franciscana a partir de una iniciativa individual. Hacia 1575 la actividad misional en esta región fue retomada por la provincia franciscana del Santo Evangelio.[50] En el área de acción de Olmos fue establecida la custodia de San Salvador de Tampico, la cual se fue extendiendo de la zona huasteca hacia la Sierra Madre Oriental o la pamería.[51] Fray Juan de Torquemada explicaba que, por estar tan remotas y apartadas estas misiones, no podían ser visitadas por el provincial, por lo cual se había decidido erigirla en custodia. Señaló que por mucho tiempo la custodia de Tampico contó con siete misiones, sin proporcionar su nombre, explica que fue así por no haberse hecho más entradas y por la escasez de misioneros. Describía la tierra como pobre, en partes áspera y en otras caliente. Expresó que los misioneros pasaban "increíbles trabajos" y requerían "gran perseverancia". Confirmó que el rey se ocupaba del sostén de estas misiones.[52]

---

[45] Manuel Toussaint, *La conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948, pp. 301-303.

[46] Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. VI, Libro XX, Cap. XXXVIII-XL, pp. 242-250.

[47] Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. VI, Libro XX, Cap. XL, 246-250.

[48] Mendieta, Torquemada y Vetancurt señalan que murió en 1571, pero Baudot sitúa su muerte en 1568 y da buenos argumentos para ello.

[49] Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, 3, pp. 151-167.

[50] Hay otras propuestas, pero esa es la fecha que me parece más probable. Gerhard, *Geografía histórica*…, p. 220.

[51] Herrera, *Misiones de la Huasteca potosina*, p. 74.

[52] Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. VI, Libro XIX, Capítulo XIX, p. 71.

En lo relativo a su organización, Torquemada explicó que en toda la zona de Tampico no había frailes suficientes para que ellos pudieran elegir entre sí a su custodio, por lo cual éste era designado en los capítulos provinciales del Santo Evangelio. El custodio residía en Tampico, duraba tres años en el cargo y podía emitir patentes en su jurisdicción, debía asistir al capítulo provincial y tenía voto en la elección del nuevo ministro. A su vez, en la custodia se realizaba un capítulo para elegir a dos definidores que designaban a los guardianes de cada fundación.[53]

Una custodia tenía ventajas evidentes sobre el funcionamiento disperso de las misiones y permitía mayores garantías de continuidad. Cada establecimiento estaba inserto en una problemática local específica y funcionaba con cierta autonomía, pero en caso de enfrentar dificultades extraordinarias podía responder a ellas con la ayuda de las otras misiones. Había una autoridad de carácter superior que vivía en la zona, el custodio, por lo cual estaba al tanto de la situación prevaleciente y podía conocer las necesidades que debían atenderse con mayor urgencia. El custodio fungía como enlace entre la provincia y las diferentes fundaciones de la región, a través de él podía canalizarse el envío de ayuda humana y material proporcionada por la orden; a su vez, él recibía instrucciones de las autoridades provinciales y les proporcionaba informes. Asimismo, era el encargado de ejercer una supervisión más cercana sobre los diferentes establecimientos con el fin de mantener la disciplina.

La primera etapa de la custodia de Tampico

Para entender el desarrollo de esta nueva entidad franciscana es necesario hablar de la población indígena a la que se dirigieron los afanes de los misioneros. Explicar los rasgos de los indios de la zona en esta época representa un reto porque la población indígena era bastante inestable, a ello se sumaron las alteraciones causadas por las vicisitudes de la guerra y de la colonización. No obstante, usando como eje los datos proporcionados por Guy Stresser Peán, puede hacerse una descripción general de los grupos indígenas con los que se involucrarían los franciscanos provenientes de la provincia del Santo Evangelio.[54]

[53] Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. VI, Libro XIX, Capítulo XIX, p. 71.
[54] Stresser, *San Antonio Nogalar, passim.*

Ocupaban un lugar central los huastecos, un grupo de alta civilización mesoamericana. Vivían sobre todo de la agricultura, lo cual complementaban con la crianza de aves, el aprovechamiento de recursos pesqueros y de salinas. En la zona donde se erigió la custodia estaban establecidos en las orillas de los ríos Pánuco, Tamuín y Tampaón. La parte más densamente poblada se hallaba al centro de este territorio, más al norte había poblados más espaciados y con menos habitantes. Por su condición sedentaria y la práctica previa de actividades productivas, los huastecos serían quienes mejor se adaptarían a la vida en las misiones de la custodia. A partir de la expansión mexica en esta zona había indios de origen nahua, su lengua se conservó en uso por un largo tiempo.

Ya se comentó que los olives fueron establecidos en esta región como consecuencia de las acciones de Olmos. Eran habitantes de la sierra de Tamaulipas, de un área ubicada al norte de los últimos pueblos huastecos. Eran agricultores, pero también se dedicaban a la caza y a la recolección. Hablaban la lengua "olive chichimeca". Su presencia se limitó a la misión de Tamaholipa.

Los pames obtenían sus recursos esenciales de la agricultura, pero también resolvían parte de su sustento con la caza y a la recolección. Tenían mayor dedicación a las actividades agrícolas en sus grupos meridionales y menor en los grupos del norte. Es probable que en el siglo XVI hayan tenido una relación intermitente con los misioneros, si bien después ésta fue más constante. Por su condición semisedentaria, tendrían ciertas dificultades para arraigarse en las misiones de la custodia a largo plazo.

Había pueblos nómadas, tanto en la parte meridional como en la septentrional, que vivían de la recolección, de la caza o de la pesca, alternándose en regiones distintas según las estaciones del año. Estos grupos representaron un reto constante para la actividad misional. Eventualmente tenían contacto con los frailes, pero su condición de movilidad y el tipo de actividades a las que se dedicaban hacía que para ellos la vida en las misiones resultara poco atractiva. Llegaban a aceptar el bautismo, motivados por la comida y los agasajos que recibían, pero luego volvían a las serranías.[55] En realidad, su presencia

[55] Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1971, IV parte, tratado III, p. 93.

era más bien un motivo de presión para la custodia porque en diversas ocasiones realizaron ataques contra sus fundaciones.

Una de las características de las misiones de esta custodia es que en algunas de ellas no había solamente indios. En varias había también una escasa población española que se dedicó a desarrollar actividades agropecuarias y militares.[56] En esta región hubo una penetración temprana de población de origen africano.[57] Los españoles los introdujeron, principalmente en la zona costera, para contar con mano de obra donde la población indígena se había mermado más. Al paso del tiempo el número de afrodescendientes fue en aumento.

Diversas causas hicieron de la región donde se estableció la custodia de Tampico un lugar difícil para la consolidación de la labor misional. Un factor que contribuyó a dificultar los primeros años de su desarrollo fue que la Huasteca se involucró de lleno en la guerra chichimeca a partir de la década de 1570. Fue ésta la época que Powell define como de guerra a fuego y sangre, cuando el conflicto escaló a su punto más álgido. Los españoles realizaron numerosas expediciones cuyo objetivo esencial era la captura de esclavos. Los indios reaccionaron incrementando la violencia. Hubo rebeliones incluso entre los huastecos que ya habían establecido relaciones estables con los españoles de tiempo atrás. También los pames, hasta entonces pacíficos, se involucraron en levantamientos. Los ataques de los grupos chichimecas más belicosos fueron frecuentes en la zona. Por su parte, los indios olives se convirtieron en auxiliares activos de la política militar española. Los españoles usaron dos de los principales pueblos de la frontera norte de la Huasteca, Tamaholipa y Tanchipa, para intentar una penetración militar en las regiones chichimecas septentrionales. Fueron establecidos presidios en algunos lugares clave como Valles y Tamaholipa.[58]

Otro elemento a considerar es el desarrollo de la colonización civil en la región.[59] Muchas de las tierras vacantes por la caída demográfica

[56] Para un panorama general sobre la evolución de la población en la región, véase Antonio Escobar Ohmstede y Ricardo A. Fagoaga Hernández, "Sociedades híbridas, pueblos mixtos o mestizaje. ¿Cómo se puede percibir la población en la Huasteca potosina en el periodo colonial tardío?", *El taller de la historia*, vol. 5, núm, 5, 2013, pp. 33-77.

[57] Véase María Luisa Herrera Casasús, *Raíces africanas en la población de Tamaulipas*, Ciudad Victoria, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1998.

[58] Véase la tercera parte del libro, titulado justamente "Guerra a fuego y sangre", Powell, *La guerra chichimeca*, pp. 113-185.

[59] Para el desarrollo de las haciendas en la región, véase Antonio Escobar Ohmstede, *De la costa a la sierra. Las huastecas, 1750-1900*, México, Centro de Investigaciones y

indígena fueron pasando a manos de los españoles. Hubo una abundante dotación de mercedes para estancias ganaderas a partir de 1550. Al paso del tiempo la cantidad y variedad de animales fue aumentando significativamente y se hizo cada vez mayor énfasis en el desarrollo de la ganadería, tanto estante como trashumante. Esto generaría un cierto nivel de impacto ambiental y problemas recurrentes con los indios.[60]

También debe tenerse en consideración la gran distancia entre esta área y la capital del virreinato, sede del poder eclesiástico. En general la mitra mexicana concentró su atención en los lugares más céntricos, aunque hizo algunos esfuerzos por ocuparse del área septentrional de su territorio y opinó respecto a la situación imperante. En 1579 Pedro Moya de Contreras visitó la Huasteca y Pánuco. Su objetivo era evaluar si allí podría establecerse un obispado. Como era de esperarse, concluyó que no. Señaló que los indios eran escasos y estaban muy dispersos por lo cual aconsejó reducirlos a población para que vivieran en policía. Expresó su preocupación de que los españoles abandonaran la región ante la violencia de los ataques de los indios. Aprovechó la ocasión para criticar a los religiosos por hacer edificios superfluos y excesivos, seguramente en referencia a otras zonas de la Huasteca. Expresó que lo deseable para él era acabar lo antes posible con la excepcionalidad imperante, es decir, que se establecieran beneficios colados y que los indios pagaran tributos y realizaran servicios personales.[61]

Las autoridades franciscanas debieron realizar sus propios esfuerzos para hacerse presentes en esta remota zona. En algunas descripciones de la provincia del Santo Evangelio no se mencionan las fundaciones establecidas allí.[62] Sin embargo, en 1585 el comisario de Nueva España, fray Alonso Ponce, la incluyó en su controvertida visita por las provincias de su orden. En la narración de ésta, Antonio de Ciudad Real aludió a la custodia de Tampico. Destacó su lejanía de

---

Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

[60] Miguel Aguilar Robledo, "Ganadería, tenencia de la tierra e impacto ambiental en una región fronteriza de la Nueva España: la jurisdicción de la villa de Santiago de los Valles de Oxitipia, 1527-1921", *Estudios geográficos*, vol. 59, núm. 230, 1998, pp. 5-34.

[61] Pedro Moya de Contreras, "Carta del arzobispo de México D. Pedro Moya y Contreras al rey Don Felipe II, dándole cuenta de su visita a la Huasteca y provincia de Pánuco. México, 24 de abril de 1579", *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, pp. 219-224.

[62] "Relación particular y descripción de la provincia del Santo Evangelio que es de la orden de Sant Francisco en la Nueva España", en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la Historia de México. Códice franciscano*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, pp. 1-32.

la Ciudad de México y su clima caluroso. Explicó que para entonces habían quedado pocos indios en ella "fatigados de la guerra con sus vecinos que los atacan". También dijo que estaba poco habitada de españoles. En cuanto a la presencia eclesiástica, apuntó que había siete casas. Informó que la lengua general era la huasteca, aunque la mexicana se usaba para la prédica y la confesión.[63] Aun en un momento tan complicado lograban mantenerse en funciones varias misiones.

En 1596 Mendieta decía que la custodia de Tampico tenía diez casas.[64] Para principios del siglo XVII Torquemada hablaba de once o doce casas y de la esperanza de fundar más.[65] Tales cifras dejan ver que tras los años más difíciles la custodia había logrado mayor estabilidad y que había habido cierto crecimiento en el número de asentamientos, pero lamentablemente no me ha sido posible establecer con claridad los nombres de ellos. Las posibilidades de aumento señaladas por Torquemada no serían fáciles de llevar a cabo. Siempre escasearon los frailes dispuestos a ir a esta región; se quejaban de la lejanía, del clima, así como de las incomodidades y peligros que enfrentaban.[66]

Mientras tanto, crecía el número de habitantes de los conventos urbanos y rurales de las zonas más céntricas de la provincia del Santo Evangelio. Los franciscanos no dejaron de dedicarse al trabajo misional, pero se concentraron más en la compleja problemática que enfrentaban las órdenes mendicantes. A partir de 1570 había aumentado el ingreso de los criollos; se reforzaron los vínculos de las órdenes con la sociedad novohispana, pero también se vivieron serios enfrentamientos por el control de las comunidades religiosas. Asimismo, se incrementaron los conflictos con los obispos, y los frailes debieron dedicarse a su defensa.[67]

---

[63] Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*; Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras (eds.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, t. I, p. 56.

[64] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro IV, Capítulo XLIII.

[65] Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. VI, Libro XIX, Capítulo XIX, p. 71.

[66] Esta situación se mantuvo al paso del tiempo, véanse opiniones semejantes expresadas en épocas posteriores en Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, caja 43, 992.1.

[67] Véase Antonio Rubial García, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 215-236.

Tenemos algunos datos puntuales de las misiones de la custodia hacia 1609 por los informes proporcionados por el alcalde de Pánuco, Pedro Martínez de Loayza. Para esta época destacaba el desarrollo de Tamaholipa, donde por entonces residía el custodio. Allí se había logrado cierto éxito en el asentamiento de la población, pues había 300 casas, su población era de 500 indios adultos y 100 niños. Sus habitantes estaban distribuidos en barrios bajo la autoridad de capitanes. Por estar en frontera con los chichimecas, sus habitantes siempre estaban prevenidos para posibles ataques; por realizar esta labor habían sido eximidos de pagar tributos. La situación en Tampico era menos favorable. Había 12 casas de indios y 20 de españoles. En realidad, se trataba de una población diversa, pues también se mencionan mestizos, mulatos y negros. Como esta fundación colindaba con la tierra de guerra de los chichimecas, varios vecinos españoles habían optado por irse a vivir a otros lugares; de esta condición también se derivaba que los indios estaban exentos de pagar tributo. Su misionero recibía un sínodo de 200 pesos y 50 fanegas de maíz.[68] Esta misión contaba con pocas tierras, si bien tenía ganado vacuno y el aprovechamiento de pesquerías y salinas. Martínez también proporciona información sobre la misión de Ozuluama. Su desarrollo era modesto porque sólo había 40 casas, estaba habitada por 60 adultos y 20 niños. Su guardián era nombrado por el custodio. Se le entregaba anualmente un monto de 100 pesos y 50 fanegas de maíz. Un dato interesante es que los habitantes de este pueblo sí pagaban tributo.[69]

Aun cuando esta información sobre las misiones es parcial y escasa, permite ver ciertos datos sobre el funcionamiemto de la custodia y constatar la variable situación prevaleciente. En esa época sólo en Tamaholipa había una cantidad considerable de pobladores, pero su ubicación en frontera con los indios de guerra generaba condiciones de incertidumbre para su futuro desarrollo. En las otras dos fundaciones se había logrado establecer un número muy limitado de viviendas, y se perciben condiciones precarias en su economía. Puede constatarse la entrega de recursos por parte de la Corona para

[68] "Descripción de la villa de Tampico, sacada de las relaciones hechas por Pedro Martínez, capitán y alcalde mayor en aquella provincia", en Toussaint, *La conquista de Pánuco*, pp. 283-291.

[69] "Descripción de los pueblos de la provincia de Pánuco, sacada de las relaciones hechas por Pedro Martínez, capitán y alcalde mayor de la provincia", Toussaint, *La conquista de Pánuco*, p. 281.

el sostén de las misiones y que una mayor situación de riesgo posibilitaba la exención de realizar contribuciones.[70]

Reflexiones finales

Desde épocas tempranas los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio se propusieron misionar en el norte de Pánuco, un área que, por razones diversas, tenía condiciones particularmente complicadas para consolidarse. Los esfuerzos realizados en una primera tentativa encabezada por fray Andrés de Olmos no tendrían posibilidades de perdurar, pero al establecer una custodia, la provincia creó una estructura que, pese a todas las dificultades, hizo posible la permanencia de las misiones. Sin la ayuda de su orden y del monarca los misioneros no hubieran podido continuar su labor.

Durante el siglo XVI las fundaciones misionales tuvieron como tareas principales la expansión del cristianismo y del área de colonización hispánica, la pacificación de los indios de guerra y el asentamiento de los indígenas no sedentarios en poblados fijos. La presencia de la custodia de Tampico permitió cumplir el objetivo de mantener estable el límite territorial con la zona de guerra. En la Nueva España la frontera de expansión española al noreste quedó establecida por más de dos siglos en un brazo norte del río Pánuco llamado Tamesí.[71] Las misiones de esta custodia también ayudaron en cierta medida a concentrar a los indios de la región, mermados por diversas causas y dispersos tras la guerra chichimeca. Los nuevos poblados creados pudieron ofrecer cierto resguardo a quienes estaban más dispuestos a aceptar las obligaciones laborales y rituales establecidas por los misioneros, ése fue el caso principalmente de los huastecos. El asentamiento en poblados fijos de los indígenas que no eran totalmente sedentarios costó mucho trabajo, pasado un tiempo prolongado los misioneros se quejaban de la inestabilidad de sus misiones entre pa-

[70] Pueden encontrarse datos y reflexiones interesantes sobre el desarrollo posterior de las custodias de Río Verde, Nuevo México y Tampico en el libro de Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 286-290.

[71] Gerhard, *Geografía histórica*…, pp. 219-220.

mes. La labor entre los indios nómadas sería motivo de constantes frustraciones para los frailes.

En la región ocupada por la custodia debían coexistir el proyecto misional y la colonización civil. Los colonos empezaron a ejercer tempranamente el control sobre los recursos naturales de la región y eso se agravó con la expansión de la ganadería. Varias misiones contaban con pocas tierras aptas para desarrollar actividades productivas, mientras las propiedades de los españoles aumentaban. Tal situación complicaba lograr la autonomía productiva de los enclaves misionales y el arraigo permanente de los indios para lograr su conversión religiosa. Además, la existencia de las unidades productivas de los españoles abría la posibilidad de que los indios fueran a trabajar allí.

La situación de la custodia de Tampico es particular pues se creó desde el siglo XVI y se mantuvo como un área de misión de la provincia del Santo Evangelio por varias centurias. Esto implicaba el reconocimiento por parte de los franciscanos de que no habían logrado la plena integración de la población india de la región al cristianismo. Sin embargo, también le permitió a su provincia madre argumentar a muy largo plazo que seguía cumpliendo con el compromiso de propagación del Evangelio, inherente a su orden.

La zona al norte del Pánuco se mantuvo como "tierra de guerra", en ella continuaron transitando chichimecas nómadas cuya presencia representaba un riesgo para las misiones de la custodia, en efecto varias de ellas fueron atacadas por indios hostiles. Tamaholipa, por su lejanía y aislamiento, fue la más expuesta. Pero era justo la presencia de esta población no convertida, su condición de zona de conversión viva, la que siguió justificando la excepcionalidad, la cual le permitía a los misioneros funcionar con mayor autonomía y la conservación de algunas prerrogativas, como la recepción de sínodos.

Desde el principio quedaría claro que el desarrollo de las diferentes misiones que conformaban la custodia de Tampico sería muy heterogéneo. Había variaciones en su ubicación, en la población establecida, en los recursos naturales y financieros disponibles, en la productividad alcanzada y en los riesgos de ataques. Esto determinó un futuro bastante distinto para las fundaciones, en algunas no se logró siquiera la estabilidad que permitiera su permanencia, mientras otras llegaron a tener una dinámica parecida a la de una doctrina por lo cual en diferentes momentos la mitra llegó a discutir si debían conservar el estatus misional.

UNA ADMINISTRACIÓN ESPIRITUAL AL SERVICIO DE LA MINERÍA: LA PARROQUIA DE TAXCO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Rodolfo Aguirre Salvador
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
Universidad Nacional Autónoma de México

Las numerosas publicaciones sobre la evangelización y las doctrinas de frailes del siglo XVI contrastan con la pobre atención dada a las parroquias diocesanas del mismo periodo. Y, en cuanto el resto de la era novohispana, la situación no es muy diferente, a excepción quizá de la segunda mitad del siglo XVIII y la era de la insurgencia.[1] Este panorama se ha debido, en buena parte, a una falta de problematización, pues normalmente la historiografía ha empleado conceptos generales de parroquia que fácilmente quedan rebasados al constatar las distintas formas de organización para la administración espiritual ejercidas en América. Nos referimos a los conceptos que la definen como una subdivisión territorial de un obispado, a cargo de un cura, o bien, como una comunidad de fieles a cargo de un sacerdote que los administra espiritualmente. De hecho, en varias fuentes novohispanas se denominaba a la parroquia también como "partido",[2] concepto que aludía a un conjunto de pueblos subordinados a una cabecera parroquial, sede de la iglesia principal y en donde residía el cura titular. Esta idea se acerca más a la práctica de las parroquias coloniales, las cuales fueron el resultado de una combinación amplia de

[1] Una revisión reciente sobre el estado de la cuestión puede leerse en: Rodolfo Aguirre Salvador, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*. En prensa.

[2] Por ejemplo, el cura de Tesmalaca, Antonio Fernández, en 1569, empleó el término así: "en todo este mi partido". Luis García Pimentel, ed., *Descripción del arzobispado de México hecho en 1570 y otros documentos*, México, José Joaquín Terrazas e hijas impresores, 1897, p. 110.

prácticas religiosas, devocionales, humanas y de organización que dificultan hallar una definición válida para todas.

Si bien es cierto que las parroquias novohispanas partían de directrices generales para crearse, impuestas por los concilios, las leyes reales o la autoridad, su conformación final dependía por igual de factores locales o regionales que deben tomarse muy en cuenta, como es posible advertir en la parroquia de Taxco. Han sido pocas las obras que han visualizado a las parroquias como objetos de análisis central.

Para el siglo XVI, los curas y sus parroquias han sido abordados sobre todo en estudios sobre los inicios de los obispados.[3] Un análisis más objetivo y equilibrado nos lo ha ofrecido en los últimos años Francisco Morales,[4] quien integra a las parroquias como parte de un proceso de discusiones y decisiones más amplio, en el que la monarquía optó inicialmente por los religiosos, pero no omite hablar del clero secular. Antonio Rubial[5] ha señalado la falta de estudios específicos sobre las parroquias seculares y su papel en el amplio proceso de cristianización. De ellas se sabe apenas y números gruesos, algunas coyunturas importantes y algunas descripciones, pero no más allá de eso. Una laguna importante cuando, según datos de López Velasco[6] y Francisco Morales,[7] a fines del siglo XVI, en las diócesis centrales de México, Michoacán o Puebla, las parroquias ya competían fuertemente con las doctrinas, al menos en número, pero no sabemos mucho sobre su vida interna y cómo se desarrolló en ellas el proceso evangelizador. La disputa a nivel político y conciliar por los curatos de indios fue analizada por Leticia Pérez Puente.[8]

---

[3] Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997; o: María del Carmen Martínez Sola, *El obispo fray Bernardo de Alburquerque: El marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo XVI*, México, Instituto Oaxaqueño de las Cultura/Secretaría de Desarrollo Turístico, 1998.

[4] Francisco Morales, "La Iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2010, pp. 13-75.

[5] Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, FCE, 2020.

[6] Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, 1894, en: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000092388.

[7] Francisco Morales, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de Oro, Siglo XVI", 1983, en: https://www.academia.edu/26466780/1983LOS_FRANCISCANOS_EN_LA_NUEVA_ESPA%C3%91A.pdf; y "La Iglesia de los frailes…".

[8] Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 155-1647)*, México, UNAM, 2010.

Respecto a las parroquias del arzobispado de México, objeto central de esta investigación, estudios notables han sido los de John F. Schwaller.[9] Por su parte, Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín[10] abordaron el asunto de la secularización de doctrinas para ese siglo también, desde perspectivas diferentes y con nuevas propuestas para analizar el primer siglo de la evangelización, aunque sin estudiar especialmente a los curatos.

En este contexto historiográfico, la parroquia de Taxco no tiene prácticamente algún estudio específico sobre la complejidad de su origen y devenir en el siglo XVI, en relación a la minería. Una excepción es la reciente investigación de Brígida von Mentz, quien dedica varias páginas a la relación de los curas, no de la parroquia, con la explotación minera.[11] Cuando mucho, hay algunos estudios en los que este partido eclesiástico aparece como parte de un escenario regional minero, pero no como un actor protagonista más.[12]

Y es que, una vez erigida una nueva parroquia, su consolidación dependía en gran medida de la estabilidad social y económica del vecindario, de una adecuada organización y de que los fieles cumplieran sus obligaciones. Varias cuestiones se desprenden de lo anterior, a saber: ¿cómo se acoplaba la organización parroquial a su entorno inmediato? Respecto a los curas: ¿administraban los recursos humanos y materiales locales a favor del culto, o bien, de acuerdo con sus propios intereses? ¿Cuál era la relación entre los curas y los diferentes actores locales que, tarde o temprano, entraban en contacto con la parroquia y sus instancias?

En la documentación sobre las parroquias asentadas en los reales mineros del arzobispado de México, específicamente en la de Taxco, objeto de estudio central en este trabajo, hay indicios sustanciales que

---

[9] John F. Schwaller, *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*, México, INAH, 1981 y *The Church and Clergy in sixteenth-century Mexico*, Alburquerque, University of New Mexico, 1987.

[10] Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2010.

[11] Brígida von Mentz, *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo Clásico al siglo XVIII*, México, CIESAS/Juan Pablo editor, 2017.

[12] Jaime García Mendoza, *La provincia de la Plata en el siglo XVI. Historia de los reales mineros de minas de Temascaltepec, Zultepec, Zacualpan y Taxco*, México, Nostromo Ediciones, 2011, pp. 49-88; Rodrigo Rafael Espino Hernández, *Taxco: aspectos de la minería durante el siglo XVII*, México, Centro de Enseñanza para Extranjeros-UNAM, 2020, pp. 45-69.

señalan una eficaz y pronta adaptación de los partidos eclesiásticos a la dinámica y a los intereses de la minería. En esos lugares no hubo discusiones ni enfrentamientos, como sucedió en otras regiones de presencia indígena mayoritaria, pues sobre los reales mineros la Corona, la mitra, los alcaldes mayores y los encomenderos coincidieron con los empresarios españoles en que los curatos debían ser organizados de tal manera que apoyaran la explotación metalífera. Todos ellos esperaban que los curas que ahí administraran entendieran la lógica minera y fueran cooperativos. Y no se equivocaron, pues fue así normalmente.

El temprano interés de la Corona y de los pobladores españoles por la obtención de metales preciosos provocó un rápido poblamiento en las minas; algunas se consolidaron y otras tuvieron una vida efímera. La plata atrajo a encomenderos, pobladores españoles y aventureros dispuestos a todo para lograr un enriquecimiento rápido. Tras de ellos llegaron esclavos, indios forzados, así como mulatos y mestizos deseosos de alcanzar una mejor vida. En este amplio abanico sociorracial, impuesto por la minería, la separación residencial que se ensayaba en pueblos de indios o de españoles, no tenía mucho sentido.

La explotación minera condicionó el desarrollo social, económico y eclesiástico-institucional de la parroquia de Taxco. El rápido poblamiento provocó una expedita provisión de capellanes y curas para atender las necesidades espirituales. Los mineros contrataron a los primeros y el obispo fray Juan de Zumárraga comenzó a nombrar a los segundos, desde la década de 1530. El régimen parroquial en la región de Taxco fue singular, diferente al de otras regiones agrícolas, urbanas, de montaña o de costa. A diferencia de éstas, en donde las parroquias se consolidaron hasta fines del siglo XVI inclusive, en la región taxqueña tuvieron un desarrollo notable a partir de mediados del siglo XVI. Por entonces, comenzó a formarse una estructura mixta de templos, barrios, cuadrillas de trabajadores, esclavos y cofradías, que antecedió a muchas otras parroquias del arzobispado. En las siguientes páginas se analizan las especificidades de la parroquia de Taxco para mostrar cómo su consolidación y funcionamiento fue de la mano de la dinámica minera y sus necesidades.[13] Igualmente, interesa abonar a una línea de investigación que estudie procesos y desarrollos eclesiásticos regionales.

[13] Al respecto, Antonio Rubial ha señalado recientemente la necesidad de estudiar al proceso de cristianización también desde las regiones: "A la complejidad que de por sí tiene el fenómeno religioso, debemos también agregar la diversidad geográfica y humana del territorio novohispano y hacer una referencia, al menos tangencial, sobre la formación

Los inicios de la minería y de los curatos en la provincia de Taxco, 1521-1550

Si bien en el siglo XVI la vanguardia de la evangelización de los indios de Nueva España estuvo a cargo de las órdenes religiosas, hubo otras formas de organización espiritual que se consolidaron por la misma época. Una de ellas fue la de los reales mineros del sur del arzobispado de México, llamados en conjunto provincia de la Plata o de Taxco. Las parroquias de esta región fueron de las primeras en fundarse, más allá de la ciudad de México, en la década de 1530, paralelamente al establecimiento de grandes conventos-doctrinas por los frailes en ciudades indígenas del altiplano central como México, Tlaxcala, Texcoco o Huejotzingo.

Este precoz asentamiento de curatos en las minas del sur del arzobispado, en contraste con su ausencia en muchas otras regiones, se debió básicamente al gran interés de los metales preciosos hallados en los años inmediatos posteriores a la conquista de México, en lugares como Sultepec, Zumpango del Río, Taxco, Zacualpan, Temascaltepec o Tetela del Río.[14] Esta región resultó estratégica para los intereses monárquicos e hispánicos debido a que ahí se inició la extracción de plata que facilitaba la economía mercantil en la naciente Nueva España.

A diferencia del desinterés episcopal por fundar parroquias en el valle de México y otras regiones, en Taxco y zonas aledañas se crearon hasta cinco curatos, al necesitarse una administración espiritual para una población que crecía rápidamente. Desde 1528, cuando fray Juan de Zumárraga arribó a la ciudad de México, el rey ordenó a los mineros pagar salario a sacerdotes para la doctrina de los indios que estuvieran trabajando en sus explotaciones, advirtiéndoles que, de no hacerlo, entonces el obispo y protector de indios los nombraría.[15]

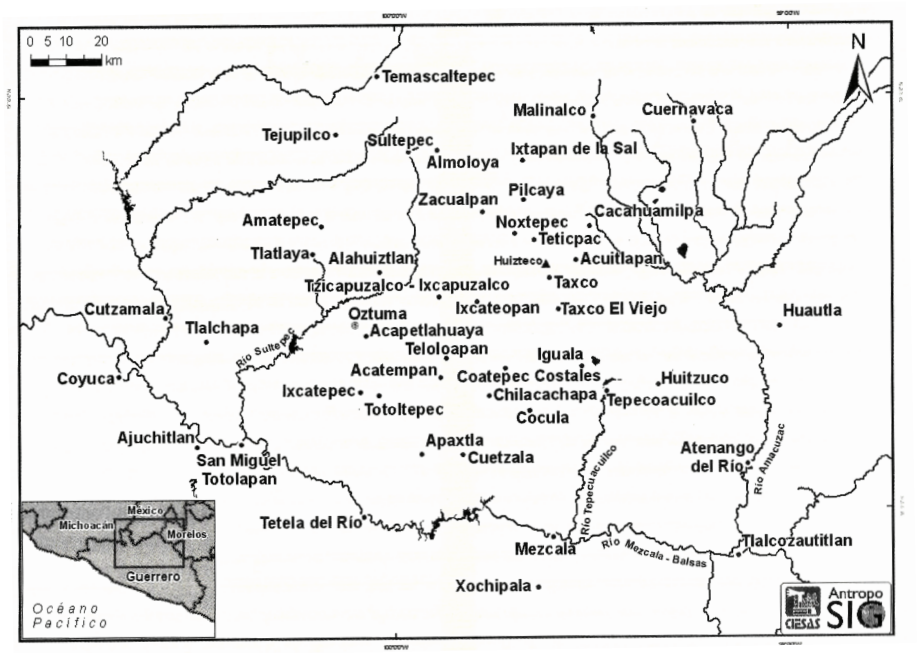
---

de las distintas regiones que lo conformaron. Estas condiciones marcaron diferencias en los procesos religiosos que no podemos obviar, pues de hacerlo caeríamos en las generalizaciones simplistas que son tan comunes en los estudios sobre el tema". Ver su libro: *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 42; ver también su capítulo en el presente volumen.

[14] Brígida von Mentz, "Plata y sociedad regional. Reales de minas pequeños en la Nueva España, siglos XVI-XVIII: Entre lo rural y lo urbano", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consultado el 22 de julio de 2020 en: http://journals.openedition.org/nuevomundo/67733.

[15] Diego de Encinas, *Cedulario Indiano,* Madrid, Boletín Oficial del Estado/ Real Academia de la Historia, 2018, lib. cuarto, f. 261, en: https://www.boe.es/publi-

MAPA 1: REALES MINEROS Y PUEBLOS VECINOS EN LA PROVINCIA DE LA PLATA



Fuente: Brígida von Metz, *Señoríos indígenas y reales de minas*…, p. 28

Esta advertencia se hizo realidad ese mismo año, cuando Zumárraga comenzó a nombrar curas "guardando el patronazgo en la proposición e institución, haga que los domingos y fiestas oigan misas y acudan a la doctrina".[16] De esa forma, en la década de 1530 se fundaron curatos mercenarios; es decir, a salario, en Taxco,[17] Sultepec y Zumpango del Río; en 1541 en Teloloapan, y en 1545 en Tepecuacuilco. En la década de 1540 se abrieron también reales en Zacualpa,

caciones/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2018-56_CEDULARIO_INDIANO&tipo=L&modo=1 Consultado el 15 de noviembre de 2021.

[16] *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II*, Madrid, Julián de Paredes, 1681, lib. VI, tít. XV, ley X, en: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93485.html Consultado el 30 de octubre de 2021.

[17] Fortino Hipólito Vera, *Erecciones parroquiales de México y Puebla*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1889, p. 21.

Temascaltepec y Tejupilco, aunque ahí no se establecieron curatos por entonces.[18] Cabe destacar que en esta época la principal mano de obra provino de los indios de encomienda o que fueron esclavizados. Los encomenderos alquilaban a sus indios tributarios a los mineros.

La región| comenzó a ser visitada en 1525 por los franciscanos asentados en Cuernavaca,[19] quienes bautizaron a los niños y organizaron la edificación de pequeñas iglesias, pero no fundaron doctrinas permanentes. Poco después llegó el clero secular también. Uno de los primeros curas fue Pedro López de Mendoza, quien llegó a Nueva España como sirviente del obispo Zumárraga en 1528. Tiempo después, fue enviado a la provincia de Taxco como cura: "donde residí más de cinco años; y en mi tiempo hice la iglesia de las minas de Tasco"[20] y también fue uno de los primeros ministros en las minas cercanas de Sultepec. Según vecinos de Taxco, López se distinguió por su buena labor y su esfuerzo para edificar la iglesia. Otro peninsular que fue cura en la era de Zumárraga fue Antonio Martínez, quien se desempeñó en Zumpango y Taxco. Era evidente el interés de la mitra por tener curas permanentes en esta región. En 1550, la Corona recordó al virrey y a los oidores que debían garantizar la enseñanza de la doctrina a los indios de las minas.[21]

Los curas de minas fueron asignados para atender a toda la población, sin importar su origen sociorracial, por lo cual no pueden considerarse curas de españoles o de indios solamente, como sucedía en otras zonas. De ahí que debían saber lenguas, de preferencia. En tiempos prehispánicos se asentaron en la provincia estudiada grupos de las lenguas chontal, matlatzinca, mazahua, ocuilteca y nahua. Después de la conquista llegaron también españoles, mestizos, mulatos y esclavos negros, por lo cual se conformó una población muy heterogénea, como ya se mencionó. En cuanto a los indios, comenzaron a disminuir por las epidemias, sobre todo la de 1545-1546, si bien llegaron nativos de otras de regiones más lejanas, como mano

[18] Salvador Álvarez, "La minería colonial", en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta/Conaculta/INAH, 2001, tomo II, p. 204.

[19] José Enciso Contreras, *Taxco en el siglo XVI: sociedad y normatividad en un real de minas novohispano*, Aguascalientes, Ayuntamiento de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas/Conaculta, 1999, pp. 27-29.

[20] *Ibid*., p. 30.

[21] Puga, *Cedulario...*, libro primero, f. 122v.

de obra asalariada, conocidos como "indios tepuzques"[22] o bien, trabajadores forzados de las encomiendas.[23]

Paralelamente, con la apertura de los reales mineros los poblados de indios cercanos perdieron habitantes, tanto por enfermedades como por migrantes que huyeron del trabajo forzoso impuesto por los encomenderos, como aconteció en Taxco el viejo, Zacualpan y Sultepec.[24] Los mineros españoles comenzaron a subordinar a estos pueblos de acuerdo con sus necesidades e intereses, convirtiéndolos en proveedores de géneros, alimentos y mano de obra. En opinión de Pérez Rosales, los mineros comenzaron un proceso de reorganización de las poblaciones indígenas de la región para favorecer la explotación metalífera. Las capacidades de los señoríos indígenas locales fueron aprovechadas para el mismo propósito. A mediados del siglo XVI, 30 mineros dominaban las minas de Taxco, sobresaliendo Luis de Castilla, conquistador y alcalde mayor de la provincia.[25]

Esta hegemonía de la actividad minera se manifestó también en la evolución parroquial: las iglesias principales se construyeron en las minas más importantes y algunas ermitas o capillas comenzaron a edificarse junto a las cuadrillas de los trabajadores. En cuanto al sustento de los curas, la principal fuente provino de los dueños de minas, quienes aportaron su salario. De forma complementaria, los sacerdotes recibieron alguna aportación de los pueblos vecinos y de los encomenderos que gozaban de su tributo. Pero los curas podían obtener otro tipo de ingreso. Mentz ha mostrado que en la provincia de la Plata se dieron condiciones propicias para que los clérigos emprendieran negocios particulares ligados a la explotación minera,[26] lo cual hizo muy apetecibles esas parroquias desde fechas tempranas.

De esa forma, el bienestar de los curatos mineros dependió básicamente de la bonanza minera, la cual condicionó el salario de los curas, el número y el tipo de población que había que administrar espiritualmente, así como las oportunidades de negocios lucrativos. Todo esto puede verificarse en la parroquia de Taxco, a la cual nos enfocamos en adelante.

---

[22] René García Castro, "Las ciudades novohispanas", en *Gran Historia de México*…, tomo II, p. 115.

[23] *Ibid*., p. 205.

[24] Mentz, "Plata y sociedad...", párrafo 5.

[25] Laura Pérez Rosales, *Minería y sociedad en Taxco durante el siglo XVIII*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 25-34.

[26] Mentz, "Plata y sociedad...".

Una feligresía para la minería

En la segunda mitad del siglo XVI la economía de Taxco estaba centrada en tres minas: Tetelzingo, Cantarranas y Tenango. La producción de plata en gran escala se había consolidado, apoyada por la técnica de amalgamación con mercurio.[27] La producción de mercancía-dinero[28] era muy atractiva para pobladores españoles, trabajadores de minas, comerciantes, tratantes y todo tipo de oficiales manuales que buscaban buenas ganancias. Sin importar las epidemias que diezmaban a los indios, ni el fin de la esclavitud indígena y de los servicios personales en las encomiendas, los mineros de Taxco comenzaron a forzar a los nativos para trabajar en sus explotaciones.[29] Es claro que había una urgencia de trabajadores y bastimentos para los reales mineros del centro de Nueva España. Incluso se buscó que indios del lejano Xochimilco fueran obligados a llevar madera hasta las minas de Taxco, algo que el virrey prohibió.[30] Pero los indios del sur del valle de Toluca no pudieron evitarlo.[31]

Finalmente, ante la presión por aumentar los ingresos mineros de la real hacienda y apoyar a la nueva economía hispánica, la Corona permitió el reparto de mano de obra forzada de indios.[32] Desde mediados del siglo XVI comenzó la discusión en torno al destino de los indios en las minas, pues si, por un lado el virrey Velasco fue instruido por la Corona para cuidar de su atención espiritual, también se le pidió evitar que fueran obligados para estar ahí o esclavizados. A pesar de esto último, en 1552 ya se pensaba enviar a los "holgazanes" y sin ocupación a las minas, para cuya doctrina deberían designarse a frailes o clérigos, mientras

[27] Margarita Menegus, "La organización económico-espacial del trabajo indígena en el valle de Toluca, 1530-1630", en Manuel Miño Grijalva, comp., *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, Conaculta, 1991, p. 31.

[28] Carlos Sempat Assadourian, "La producción de la mercancía-dinero en la formación del mercado interno colonial", en Enrique Florescano, comp., *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 223-273.

[29] Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España 1550-1575*, México, El Colegio de México, tomo II, p. 162, en: https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnpvq.6, consultado el 20 de octubre de 2021.

[30] *Ibid*., p. 161.

[31] Menegus, "La organización económica...", p. 21.

[32] Rodolfo Aguirre Salvador, "Repartimiento forzoso de mano de obra en Chalco. Siglos XVI-XVII", México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1991, tesis de licenciatura en Historia.

que los alcaldes mayores debían vigilar su trabajo. Sin embargo, la Corona decidió no impulsar por entonces un régimen forzoso, pero los mineros siguieron presionando e incluso recibieron el apoyo del virrey.[33] En 1553 este último manifestó a la Corona que, sin más indios, decaería la real hacienda y la minería. Al año siguiente, el tesorero Fernando de Portugal anunció la reducción de ingresos fiscales proveniente de las minas, y el oidor Montealegre propuso permitir algún servicio personal de los naturales para aliviar la situación.[34] Aunque hasta la década de 1560 se trató de evitar la compulsión, las necesidades de la real hacienda la hicieron cada vez más deseada. Así, en 1565, el virrey Luis de Velasco aceptó enviar varios grupos indios de repartimiento a las minas,[35] pero no fue suficiente. La Corona y los virreyes, ante la imposibilidad de garantizar mano de obra suficiente y voluntaria a las minas, tuvieron que permitir la coacción a gran escala de los indios y, para "protegerlos", ordenaron garantizar su atención espiritual, permitiendo un régimen parroquial flexible. Así, entre 1573 y 1574, se aprobó un reparto forzoso de mano de obra oficial a la minería.[36] En este contexto, comenzaron a llegar a los reales mineros grupos de indios de pueblos, forzados a trabajar por algunas semanas en los socavones o en las haciendas de beneficio. Muchos de ellos ya no regresaron a sus comunidades, sino que se quedaron como indios naboríos, es decir, asalariados.

A las minas se integraron también cientos de esclavos negros que fueron asentados en barrios cercanos a las iglesias, incluso con sus propias familias. La cifra total de fieles mayores de 12 años, registrados en un informe de los curas de 1569, fue de 5,629, en las siguientes proporciones:

CUADRO 1: HABITANTES DE LAS MINAS DE TAXCO EN 1569

CALIDAD SOCIAL	NÚMERO
	FAMILIAS
De vecinos españoles	92
De esclavos de cuadrilla casados	674

[33] Zavala, *El servicio personal...*, pp. 157-160.
[34] *Ibid*., pp. 162-164.
[35] Menegus, *Ibid*., pp. 31-32.
[36] *Ibid*., pp. 172.

CALIDAD SOCIAL	NÚMERO
De indios casados de Tetelzingo	344
De negros naboríos	130
Total	1240
Individuos	4960*
	Individuos
Esclavos negros domésticos	306
Esclavos solteros o viudos	210
Negros naboríos solteros o viudos	47
Indios viudos o solteros de barrios de Tetelzingo	106
Total	669
Gran total de individuos	5629

Fuente: *Descripción del arzobispado de México*... *resultado de calcular 4 individuos por familia, según un promedio propuesto. Ver Elsa Malvido, *La población, siglos XVI al XX*, México, UNAM/Océano, 2006, pp. 20-22.

Esta población era similar a la de poblaciones indígenas importantes de esa época, tales como Mixquiahuala, Hueypoxtla o Tepozotlán.[37] Sin embargo, como sucedía en otros reales mineros, la población de Taxco era fluctuante. En 1581 el alcalde mayor informó que los metales estaban perdiendo ley, por lo cual las minas se estaban despoblando: "no hay más de cuarenta y siete mineros y como setenta personas, tratantes y oficiales y otras personas […] sin mencionar a los mayordomos y otros criados de haciendas y hombres, que hay poca noticia de ellos".[38]

El vecindario español, como era lógico, era el núcleo dominante y se conformó por los dueños de las minas, de las haciendas de beneficio de metales y de los establecimientos mercantiles. Algunos de ellos eran personajes de mucho poder y riqueza, como, por ejemplo, el marqués del Valle, quien tenía una mina en el real de Cantarranas: "con sus casas e iglesia y tres ingenios",[39] mismos que eran adminis-

[37] García Pimentel, *Descripción del arzobispado*...

[38] René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, UNAM, 1986, vol. 6, t. segundo, p. 117.

[39] Zavala, *El servicio personal*..., p. 192.

trados por Pedro de Medinilla, quien recibía un salario de 200 pesos de minas, posiblemente mayor que el de algunos de los curas de Taxco. Entre abril de 1568 y diciembre de 1569, la mina del marqués obtuvo de utilidades 3,698 pesos de oro común.[40]

Otro grupo importante de esta sociedad minera fue el conformado por los miembros de las cuadrillas de trabajadores, ya sea de esclavos o de indios contratados, las cuales estaban bien diferenciadas pues sus servicios estaban adscritos a mineros específicos. Eran la mano de obra más estable que podían tener los mineros puesto que se les dotaba de viviendas cercanas a las explotaciones y se ejercía sobre ella un control más estricto, ya sea por ser de origen esclavo o por el salario que recibían. Otro rasgo que debe destacarse es el dominio que los mineros tenían sobre la vida de sus esclavos así como de los indios asalariados de cuadrilla, debido a las deudas que estos últimos contraían con los primeros.[41]

Respecto al conjunto de indios residentes en las minas, presentaban diferentes situaciones y estatus: había los que se integraban a cuadrillas, los que vivían en los barrios y se alquilaban a unos o a otros mineros, los que vivían en caseríos colindantes con las minas y se dedicaban a diferentes actividades, incluyendo los mercaderes y regatones.[42] Unos hablaban castellano, pero otros solo sus lenguas nativas o el náhuatl. Algunos practicaban alguna siembra, como los del barrio del Solar, pero era mínima. El virrey Velasco ordenó que los indios de minas debían vivir alrededor de la iglesia, en un radio de una legua, siendo naturales de Taxco, Tenango o Acamistla, o bien, en las cuadrillas. Todos los demás debían salir, bajo pena de cien azotes y derribo de sus casas.[43] Es claro que las autoridades buscaban un control de la población que se iba asentando.

En Taxco se daban cita, además, un número impreciso de pasajeros que desempeñaban varias actividades, principalmente las comerciales:

> Los españoles tratan, vendiendo y comprando a españoles e indios, ropa y mercaderías, así de Castilla como desta tierra, y rescatando plata por reales; los indios tratan con ellos, vendiendo ropa de la tierra [y otras cosas], como es cacao, maíz, cera, y otras semillas y frutos de la tierra.

---

[40] *Idem*.
[41] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., p. 49.
[42] Zavala, *El servicio personal*..., p. 181.
[43] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., pp. 113-114.

> Y también venden sombreros, zapatos, y otras cosas que compran de españoles; aunque, la más general contratación de unos con otros, es [la] conmutación de unas cosas por otras, como se dice en el capítulo quinto. Los tributos pagan en dineros y en maíz, conforme a sus tasaciones.[44]

Completaban este conglomerado humano los indios de los pueblos cercanos, o no tanto, obligados a ir semanalmente a trabajar para los mineros, por decisión virreinal mediante el repartimiento forzoso de mano de obra, como ya se ha expuesto. La presión de los mineros sobre esos pueblos fue en aumento, en proporción a las necesidades de la minería, lo cual provocó escasez de maíz por la falta de trabajadores en las tierras de cultivo. Ante esto, los mineros exigieron que los corregidores obligaran a los indios a llevar maíz y otros géneros necesarios. Incluso pidieron que cuando vendieran el maíz en los tianguis debía expenderlo también a las cuadrillas de sus minas. En 1573 el virrey Enríquez llegó a embargar el preciado grano a los pueblos, dada su escasez en las minas.[45]

Los indios de repartimiento se solicitaban para reparos de las casas y haciendas de beneficio,[46] si bien muchas veces eran también enviados a los socavones mineros. Para fines del siglo XVI, estos trabajadores forzados llegaron a ser 406 y constituían la segunda fuerza laboral en Taxco, solo detrás de naboríos o asalariados libres, que eran 834.[47]

El repartimiento de mano de obra fue muy resentido por los indios, quienes debieron alternar actividades impuestas por el régimen minero con las suyas para cumplir con todas sus obligaciones y su propio sustento. Nahuas, chontales, mazatecos e incluso tarascos, comenzaron a llegar cada semana a las minas. Mentz apunta que esa incorporación laboral de los pueblos comarcanos a las minas habría trastocado también la antigua territorialidad de los señoríos indígenas.[48]

En las minas de Taxco se acentuó una interacción cotidiana de españoles, indios, mestizos y negros, impulsada por el comercio y la minería sin que hubiera alguna reticencia de las autoridades, como sucedía con los pueblos de indios. Lo anterior no evitó que algunas autoridades locales consideraran a los indios como gente incapaz, ociosa y pecadora, como expresó el alcalde mayor de Taxco.[49] Este gobernante no tenía

---

[44] Acuña, *Relaciones geográficas*..., vol. 6, t. segundo, pp. 130-131.
[45] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., pp. 102-112.
[46] Zavala, *El servicio personal*..., pp. 184-186.
[47] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., p. 41.
[48] Mentz, *Señoríos indígenas*..., p. 122.
[49] Acuña, *Relaciones geográficas*..., vol. 6, t. segundo, p. 115.

empatía por los nativos ni le interesaba comprender las realidades de la vida indígena ni el trastorno que les provocó el régimen minero.

En este entramado variopinto de personas no faltaron tensiones y problemas sociales. Esto lo reflejan las ordenanzas para Taxco que decretó el oidor Lorenzo de Texada, juez de visita, en 1542, en respuesta a denuncias de los mineros por desórdenes y hurtos en las minas. Una queja fue sobre los mercaderes españoles, quienes endeudaban a esclavos y negros para exigirles pagar con mineral de plata, el cual era robado por los deudores. Algo similar hacían los indios comerciantes.[50] Más grave era cuando los trabajadores refinaban en sus propias habitaciones el metal hurtado de las minas, en condiciones precarias, ocasionando la intoxicación y el deceso de muchos niños cada año.[51]

Otros conflictos fueron: la fuga de trabajadores de cuadrillas por maltratos de los españoles y sus capataces o el rapto de mujeres de los esclavos.[52] De ahí la importancia de que la parroquia apoyara las tareas espirituales en las ermitas o iglesias de cuadrillas, pues era una vía para dar estabilidad a la feligresía inquieta de los reales mineros.[53]

Pero había problemas también en el control de las creencias y las prácticas cristianas debido a transgresores de varios orígenes: indios idólatras, una mulata bígama, Francisco Castro, quien impedía ir a misa a su esposa, un inglés acusado de luterano, algunos peninsulares declarados judaizantes o la embriaguez constante. En 1550, incluso el virrey Velasco envió a la cárcel a ciertos indios acusados de hechiceros.[54]

Los mineros querían orden y disciplina para garantizar una explotación minera eficaz y continua. Pero no era tarea fácil, pues la minería promovía el arribo de todos esos grupos porque los necesitaba, aun con los riesgos sociales implícitos. En el principal real de Tetelzingo, por ejemplo, vivían 1,103 indios: 45% vivían en las cuadrillas y el 55% eran mercaderes y regatoneros. Estos últimos incluso iban a las casas de los deudores a embargar sus bienes. Para tener más control, el visitador Texada exigió a los mineros hacerse cargo de la vivienda y el vestido de los naboríos que contrataran. Respecto a los indios sin ninguna ocupación, se ordenó que salieran de las minas.

[50] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., pp. 44-45.
[51] *Ibid*., p. 62.
[52] *Ibid*., pp. 101-102.
[53] *Ibid*., p. 61.
[54] *Ibid*., pp. 63, 72-73, 90 y 93.

Si bien en Taxco residía un alcalde mayor con instancias de justicia y de imposición del orden, al régimen le importaba mucho consolidar uno parroquial, no solo para cumplir con los preceptos cristianos de la monarquía católica y de la Iglesia, sino también porque la organización parroquial y la autoridad de los curas debían coadyuvar en la imposición del orden y la policía cristiana.

Una organización parroquial para ordenar y disciplinar a los trabajadores

Al observar el desarrollo de la parroquia de Taxco, en la segunda mitad del siglo XVI, es claro que en su organización interna y su estructuración respondió, no solo a la administración espiritual, sino también a necesidades específicas de la minería. Aquí sostenemos que ambos aspectos no estaban divididos; por el contrario, que fueron de la mano y que la búsqueda de fieles obedientes y disciplinados a los preceptos parroquiales benefició por igual a los intereses de los mineros, quienes desearon trabajadores respetuosos y temerosos de la autoridad eclesiástica. De ahí que curas y mineros procuraron entenderse bien, normalmente. Así, los espacios parroquiales (iglesias, ermitas de barrios, atrio), capillas de cuadrillas, integración de pueblos de indios a la cabecera parroquial, cofradías, indios de iglesia, cabildos de indios, fiscales y jueces de indios, jueces eclesiásticos y salarios de los curas coadyuvaron sustancialmente a lograr un mínimo de estabilidad social en el partido que era reclamada por los empresarios de la minería.

Los arzobispos también intervinieron a favor de la minería. En 1564, el arzobispo fray Alonso de Montúfar expresó que la riqueza de Nueva España se basaba en la minería y que, por tanto, el azogue para beneficiar la plata debía liberarse del control real y abaratarse. En 1568, el prelado insistió en el asunto, luego de su visita a las minas. ¿Qué mejor manera de salvar la "conciencia real", de aceptar la compulsión de los indios, que acoplar plenamente el régimen parroquial al minero?

El tercer arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, continuó la política de la mitra de apoyar a la minería. Este prelado expresó en 1574, poco después de haber asumido el cargo, que había que ayudar a los mineros, por la importancia de la plata para la economía del régimen, "sustentándose el beneficio de la plata y ayudando a los mineros, todas las cosas crecen en valor y calidad, y los derechos y diezmos de Su Majestad se aseguran y van siempre en crecimiento, y las contrataciones son

mayores".[55] En este contexto, el régimen parroquial en las minas debía acoger sin reparos a los indios forzados también, pues si bien hubo algunas críticas de la mitra, fueron contra los excesos de los mineros, pero no contra el régimen de trabajo por sí mismo. Así lo dejó ver el arzobispo Moya en 1585, cuando propuso que la permanencia de los indios forzados en las minas se extendiera a dos meses, en compañía de sus familias.

> y de esta suerte tendrían doctrinas y serán conocidos del ministro, lo que no puede ser viniendo cada semana [...] y por esta vía se podría conseguir... hubiese población de indios naboríos y residentes en las minas, para que de los que estuviesen dos meses en ellas se quedarían muchos aficionados a la ganancia y á vida más política que la que de ordinario tienen en sus pueblos; lo que no pueden hacer andando tan de paso como hasta aquí; los mineros de Pachuca están contentos con esta orden, y procurará el Arzobispo que se continúe en las demás minas.[56]

Moya abogó entonces por temporadas de trabajo obligado más largas, con lo cual los indios tendrían mejor atención espiritual, desde su punto de vista. La coacción y los trastornos provocados en su forma de vida no era algo que importara mucho a la cabeza del arzobispado de México.

En este contexto es más fácil entender por qué Taxco fue, posiblemente, la parroquia de mayor desarrollo en los reales mineros del siglo XVI, tanto por su organización interna y su culto público, como por su infraestructura, su dotación de curas y la formación de cofradías. En la mayoría de los curatos de esa época, esos logros fueron más tardíos. El progreso de la minería influyó en el parroquial, por lo que no debe extrañar que la administración espiritual apoyase en la misma proporción la integración y estabilidad de la población, buscando garantizar recursos humanos suficientes para la explotación metalífera. Un régimen parroquial consolidado significaba una feligresía obediente de los preceptos cristianos y de una forma de vida estable y ordenada, lo cual se traduciría en una mano de obra eficaz. Es entendible que los mineros se mostraran normalmente cooperativos con la parroquia. En reciprocidad, los curas denominaron a Taxco como parroquia como "de españoles", adjetivo interesado en resaltar un mayor rango en comparación con las de indios, a quienes se pasaba por alto. E, igualmente, se mostraron atentos a las necesidades espirituales de los mineros y sus trabajadores.

[55] *Ibid*., p. 174.
[56] *Ibid*., p. 355.

En la mina de Tetelzingo, la principal, residían el alcalde mayor y los sacerdotes. Su iglesia estaba bajo la advocación de la virgen de la Concepción y fue edificada por los vecinos españoles, con licencia de la mitra, mismos que: "la reparan y sustentan de limosnas, como patrones della".[57] No es cualquier cosa que los curas reconocieran a los españoles como patrones del templo, lo cual significaba que participaban de las decisiones en torno a la misma, como sucedía en diversas regiones de España. Si bien en 1574 se decretó la llamada cédula del real patronato que subordinó a todas las iglesias a la Corona, esto no significó que los fieles dejaran de tener influencia, en mayor o menor medida, en el devenir de los templos y la administración parroquial.[58]

La iglesia parroquial y su plaza aledaña, llamada "mayor", fue un espacio valioso para la minería. Esto se reflejó claramente en las ordenanzas que el oidor y visitador de las minas, Lope de Miranda, estableció en 1575. En este año, los dueños de minas y de haciendas de beneficio se quejaron de que muchos indios residentes, a quienes calificaron de "holgazanes", se negaban a trabajar cuando se les solicitaba. Ante esto, el visitador ordenó que, al terminar la misa mayor dominical, a la cual todos los fieles estaban obligados a ir, los indios debían concentrarse en la plaza para contratarse con los mineros, lo cual debía vigilar el juez de indios nombrado por el virrey. Aquellos que no lo hicieran podían ser forzados a trabajar, incluso con hierros en los pies, por 3 días, y si persistieren en esa rebeldía podían ser desterrados de las minas por 1 o 2 años.[59]

Se estableció así una doble coerción, la parroquial y la del juez de indios, para obligar a los fieles a cumplir con sus obligaciones, espirituales y de trabajo. En este sentido, la parroquia contaba con varios alguaciles, de barrios y de cuadrillas, que debían cuidar de la asistencia al templo de cada fiel. Acabada la misa, entraba en acción el juez de indios, nombrado por las autoridades seglares, para obligarlos a trabajar para los mineros. Los alguaciles recibían salario de la parroquia y el juez de indios 100 pesos de los dueños de minas. Además, para hacer más dependientes a los indios del salario de los mineros, el visitador dispuso que el juez les impidiera sembrar maíz, más allá de lo estrictamente necesario para su propia alimentación, en las "hortezuelas" de sus casas.

Un personaje anónimo denunció que, en los pueblos sujetos a Taxco, el juez repartidor y los indios de república encerraban los do-

[57] *Ibid*., p. 171.
[58] Aguirre, *Un camino difícil*...
[59] Zavala, *El servicio personal*..., p. 182.

mingos en la cárcel a los trabajadores que iban a enviar al repartimiento al día siguiente. El mismo informante expresó que en el real de Tetelzingo aprehendían a los indios de pueblo después de la misa dominical, tal como sucedía en los pueblos, sin que los curas lo impidieran: "de las mismas iglesias los sacan, de que resulta un perpetuo desasosiego de los pueblos y gente de ellos, y grande impedimento en la asistencia de la doctrina que los naturales han menester, con las ausencias que hacen los que van al servicio".[60] Los indios de república que no aseguraban la cuota de trabajadores semanarios eran castigados también. Por ello, el autor anónimo del memorial sugirió que los indios debían ir al repartimiento por un año y así los pueblos quedarían más sosegados y aliviados, "para asistir a la doctrina y obligaciones de república y a sus granjerías y sementeras".[61] Incluso señaló que estando un año en las minas, los curas los vigilarían de mejor forma pues estando solo una semana cometían muchas faltas.

En Tetelzingo había dos ermitas no muy lejos de la iglesia parroquial, dedicadas a la Santa Veracruz y a San Sebastián, las cuales acogían a sendas cofradías de las mismas advocaciones. Es posible, aunque los curas no lo aclararon, que estas fundaciones fueran abiertas a todo el vecindario español: mineros, comerciantes u oficiales. En 1581, el alcalde mayor de Taxco mencionó dos cofradías más: la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora, así como una tercera, de disciplinantes, asentada en una de las ermitas,[62] al parecer la de la Santa Veracruz. En 1602, los mineros fundaron una quinta cofradía, la del Santo Entierro de Cristo, en el recién creado convento de San Bernardino, de franciscanos descalzos.[63] Los curas destacaron que fueron fundadas por los mineros y vecinos españoles, quienes "las sustentan de limosnas y ellos son patrones dellas: fueron edificadas con licencia del ordinario".[64] Desde fines del siglo XVI, las dos últimas cofradías organizaron vistosas procesiones en Taxco: la de la Santa Veracruz era de disciplinantes, a la manera sevillana, mientras que la del Santo Entierro era de luz, al parecer consistente en que los fieles desfilaban con velas encendidas. En opinión de Enciso, estas cofradías habrían sido

[60] *Ibid*., p. 329.
[61] *Ibid*., p. 331.
[62] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, p. 131.
[63] Archivo Parroquial de Taxco, "Libro de la cofradía del Santo Entierro de nuestro señor Jesucristo", Imagen 4. Versión digital en: https://www.mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fondo:4 Consultado el 5 de diciembre de 2021.
[64] García Pimentel, *Descripción del arzobispado*..., p. 171.

impulsadas por los clérigos y los frailes.[65] En todo caso, tales hermandades no solo consolidaron las formas del culto católico en las minas, sino también coadyuvaron a la formación de identidades locales.

Otra fundación piadosa fue el hospital para pobres, junto a la ermita de San Sebastián y San Miguel, que donó el clérigo Gaspar de Rozas. Su patrón, en 1581, era el minero Pedro Mártir. La presencia de este hospital refleja también las necesidades de atención a una población con una vida precaria en las minas.

La infraestructura parroquial de Tetelzingo no se limitó a la iglesia principal, sus ermitas y sus cofradías, pues hubo otras siete ermitas o capillas en las haciendas de beneficio de plata para la atención de las cuadrillas de trabajadores. Todas contaban con licencia de la mitra y fueron construidas en las casas de los mineros. El alcalde mayor de Taxco las describió así: "En todas las haciendas destas minas en que residen mineros, hay ermitas donde les dicen misa, por estar desviadas de la iglesia mayor dellas".[66]

En la mina de Cantarranas las ermitas para las cuadrillas alcanzaron la cifra de 12, al igual que en la de Tenango. Estamos hablando de un complejo de 31 ermitas en las haciendas de los mineros de Taxco en donde se atendía espiritualmente a los diferentes tipos de trabajadores que se han descrito antes. Al respecto, los curas señalaron que los negros estaban bien doctrinados, a excepción de algunos muy "desviados" o aquellos que no salían por decisión de sus amos. Eso sí, los curas cuidaban de que no se perdieran la centralidad de la sede parroquial obligando a todos los españoles, negros e indios, acudir a la misa dominical en la iglesia parroquial.

La proliferación de ermitas de mineros en Taxco muestra el peso que tenían los empresarios en el devenir de la parroquia, pues esos pequeños templos constituían una red de espacios religiosos, autorizados por la mitra, en donde se vinculaba lo espiritual con el trabajo minero. Además de ser los dueños de esa red de templos particulares, los mineros aportaban también la mayor parte de la renta parroquial. Si bien las principales ceremonias religiosas se efectuaban en la iglesia parroquial de Tetelzingo, la mayor parte de las funciones de Taxco se realizaban en las ermitas de las haciendas. Esta era una realidad que no podía ser subestimada por los curas. No es difícil entender que éstos debían con-

[65] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., p. 37.
[66] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, p. 132.

tar con el apoyo de los mineros y de los capataces de cuadrillas para que los trabajadores y esclavos fueran también buenos parroquianos, y viceversa: que los sacerdotes fomentaran en los fieles el reconocimiento y el respeto a los mineros. De hecho, los curas también oficiaban misas en las ermitas, seguramente con la presencia de los dueños de minas y sus familias. Mantener una buena relación con ellos era importante.

Otro sector importante de la feligresía lo constituían tres barrios de indios del real de Tetelzingo: Tlachcotecapan, con 213 habitantes, entre casados, viudos y solteros y su ermita de San Sebastián; Cacayotla, con 144, junto a la iglesia mayor y el Solar, con 93 naturales y su ermita de la Asunción. Estos núcleos eran también importantes pues complementaban la mano de obra minera, además de realizar otros oficios necesarios para las minas. Aunque aún no tenemos más noticias por ahora sobre la actividad de estas ermitas de barrio, es muy probable que los curas les hayan dedicado también una atención especial, buscando su integración a la comunidad parroquial. No obstante, una prueba sobre la importancia parroquial de estos barrios es que, en 1574, la mitra fundó un curato exclusivo para los indios naboríos de Taxco, a propósito de la puesta en marcha de la cédula del patronato que estableció el nombramiento de beneficiados curados por oposición. En este año, su primer cura beneficiado, Garcí Rodríguez, también recibió el nombramiento de vicario o juez de naboríos y demás indios residentes, del arzobispo Pedro Moya de Contreras. Además, Rodríguez debía atender a los pueblos de Taxco, Tamagazapa y Acamixtla, encomienda de Alonso Pérez. Ese cura se desempeñó en Taxco hasta su fallecimiento en 1612[67] y fue un sacerdote muy versátil, como veremos más adelante.

La creación de un curato exclusivo para los indios naboríos en Taxco reflejó formalmente que la parroquia no era solo de españoles, como informaron los curas en 1569; que la población indígena asalariada en las minas había alcanzado tal magnitud que era necesario un cura propio para su atención espiritual y que los mineros apoyaron esa fundación, convencidos que un segundo ministro era necesario para mejorar la administración y la disciplina religiosa de sus útiles operarios indios.

Un renglón muy sensible en la economía parroquial era la fábrica de las iglesias; es decir, los fondos económicos y recursos materiales para edificar y dar mantenimiento a los templos. Los curas de 1569

[67] Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*, México, Universidad Pontificia de México/El Colegio de Michoacán, 2017, pp. 515-516.

explicaron cómo se repartían los gastos, distribución que da cuenta de los dos ámbitos de esta singular parroquia: la iglesia mayor era sostenida con limosnas de todos los vecinos españoles y las ermitas de cuadrillas por los mineros. En los pueblos de visita, las iglesias de las cabeceras se mantenían con parte del tributo de los indios, mientras que las de sus estancias sujetas eran costeadas directamente por sus propios vecinos,[68] como era usual en la región.[69]

La anexión de pueblos a la jurisdicción parroquial de Taxco: otro auxilio para la minería

En alguna fecha, que aún desconocemos, las autoridades decidieron integrar a la parroquia de Taxco a seis pueblos de indios cercanos que eran cabeceras políticas con poblados subordinados, herederos de antiguos señoríos indígenas prehispánicos que fueron conquistados por Moctezuma.[70] Es probable que esto haya sido durante el mandato del arzobispo Alonso de Montúfar (1554-1572), aunque no se puede descartar que haya sido antes. La integración de esos poblados a la parroquia taxqueña debe destacarse, puesto que la tendencia de la mitra era crear curatos de indios independientes de poblaciones españolas. ¿Por qué en Taxco se actuó de otra manera? Consideramos que la respuesta se halla, nuevamente, en los intereses de la minería. Sin duda, la mitra tenía la opción de crear un curato de indios con esos pueblos y mantener al real minero como partido separado.

En efecto, la política de la mitra en otras provincias muestra que cabía esperar la fundación de un curato de indios con los aproximadamente 2,270 habitantes, sin necesidad de unirlos con el de Taxco, que presentaba otra dinámica y sociabilidades diferentes a las de los pueblos de indios. Sin embargo, los intereses de la minería y su gran utilidad económica para el régimen hispánico prevalecieron sobre los eclesiásticos. El hecho de haberlos subordinado a la parroquia, sin importar su heterogeneidad ni las dificultades que ello podía traer, así lo indica. La integración parroquial de los pueblos fue otro respaldo irreversible para apoyar la demanda creciente de mano de obra y de bastimentos de los reales mineros. En general, en la provin-

[68] García Pimentel, *Descripción del arzobispado*..., p. 183.
[69] Mentz, *Señoríos indígenas*..., p. 107.
[70] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, vol. 7, pp. 117 y 126.

cia de la Plata los pueblos de indios llevaban todo tipo de géneros y bastimentos a las minas: carbón, zacate, sal, madera[71] o maíz.

Tampoco hay que perder de vista que la bonanza minera no solo beneficiaba a la real hacienda, a los mineros o al comercio, sino también al clero. De manera formal, los curas de Taxco recibían buena parte de sus ingresos de los dueños de minas. Pero más allá de esto, distintos eclesiásticos se beneficiaban personalmente de la explotación minera, empezando por el arzobispo Montúfar, como veremos más adelante. Con esta conjunción de intereses, es comprensible que las autoridades reales y eclesiásticas justificaran ampliar la jurisdicción parroquial a los pueblos circunvecinos.

A los fieles de las minas (barrios de españoles, cuadrillas y barrios de indios) se sumaron entonces seis pueblos de indios y sus 49 estancias sujetas. Las seis cabeceras fueron: Taxco el viejo, Hueyiztacan, Atzalan, Tenango, Acamixtlahuacan y Tlamacazapan, junto con su casi medio centenar de pueblos de visita.

Así, la feligresía de Taxco se estructuró en nueve grandes núcleos: los tres reales mineros y los seis pueblos de indios, misma que fue atendida en todo un entramado de templos y ermitas. En el caso de los pueblos hay que destacar el papel de los cabildos indígenas, pues fungieron como auxiliares para que todos los indios cumplieran sus obligaciones parroquiales, a la par que con el pago de tributo y el servicio forzoso en las minas. En el siguiente cuadro es posible apreciar una semblanza poblacional y de gobierno de los pueblos integrados a la parroquia de Taxco:

CUADRO 2: PERFILES DE LOS PUEBLOS DE VISITA DE LA PARROQUIA DE TAXCO, 1569

CABECERA	IGLESIAS	POBLACIÓN	ESTANCIAS SUJETAS	GOBIERNO POLÍTICO
Taxco el viejo	San Francisco y ermita de Santiago	191 casados 40 viudos y solteros	8	República con gobernador y 2 indios principales en cabecera Las estancias tienen indios principales

[71] Mentz, *Señoríos indígenas*..., p. 311.

CABECERA	IGLESIAS	POBLACIÓN	ESTANCIAS SUJETAS	GOBIERNO POLÍTICO
Hueyiztacan	San Andrés	160 casados 10 viudos y solteros	5	República con gobernador y 4 principales
Atzalan	Asunción de Nuestra Señora		7	República con gobernador fallecido, alcaldes y 6 principales. Algunas estancias tienen principales
Tenango	Asunción	67 casados 19 solteros y viudos 48 tarascos*	13	República con gobernador y 4 principales Algunas estancias tienen principales
Acamixtlan	San Martín	45 casados 14 viudos y solteros	10	República con gobernador y 3 principales Todas las estancias tienen principales
Tlamacazapan	Asunción	85 casados	6	República, con gobernador y 5 principales Una estancia tiene principales

Fuente: García Pimentel, *Descripción del arzobispado...*, pp. 173-181.

*"Demás de estas dichas estancias, en tierra de esta dicha cabecera de Tenango están otras dos estanzuelas de gente advenediza, toda tarasca. La una se dice el hospital de San Francisco y la otra Santiago. Están uno de otro un cuarto de legua, ambas están distantes de la cabecera dos leguas hacia el norte. La de San Francisco tiene indios casados tributantes veinte y dos, no tiene viudos ni solteros, de edad de doce años arriba cinco. La de Santiago tiene veinte y seis indios casados tributantes y un viudo, de doce años arriba catorce. No hay entre ellos principales, sino dos indios que los rigen, estos no siembran: su trato es traer a estas minas carbón y leña, tributan a la dicha cabecera de Tenango".

Los pueblos de indios constituyeron un reto diferente para los curas de las minas debido a la dispersión residencial de sus habitantes,[72] los caminos poco transitables para llegar a ellos, las diferentes lenguas habladas, así como la necesidad de entendimiento y negociación con los cabildos gobernantes. Una estrategia para integrar a los indios alrededor de su nueva cabecera parroquial fue el reemplazo de sus ermitas o capillas antiguas por nuevas iglesias bajo el mando de los curas, alrededor de 1570.[73]

En 1569, los curas de Taxco calificaron favorablemente su propia labor al declarar que todos los indios de los pueblos se reconocían como cristianos y estaban bien doctrinados, a lo cual ayudaba que todos hablaban mexicano, como ellos, incluyendo a los de lengua chontal. Pero había otras dos lenguas: tarasca y mazateca, de las cuales no expresaron algo.[74] Ni a la mitra, ni a los mineros ni a los propios curas convenía aceptar deficiencias en la administración parroquial de los pueblos de indios que pudiera provocar alguna demanda para separarlos de la parroquia. Las visitas a los pueblos, según los curas, eran atendidas siempre por 1, 2 o 3 sacerdotes.

Pero dudamos de ese cuadro armonioso que los curas describieron de su partido, pues los indios alternaban sus obligaciones parroquiales con sus necesidades y obligaciones materiales: la siembra de maíz, la venta de carbón, leña y yerba a las minas y, ahora, con el trabajo forzado en los reales mineros.[75] Esto mismo señaló el alcalde mayor: sembraban un poco de maíz en la tierra que rodeaba sus casas, con cuya utilidad, algunas ventas de fruta y su trabajo en las minas se mantenían y pagaban el tributo.[76] Coacción sobre la que ningún cura, hasta donde sabemos, expresó algo en contra. Al contrario, los curas apoyaron la vinculación de la vida de los indios a las minas; no criticaron que los naturales fueran obligados a vender géneros en las minas para poder pagar su tributo en moneda[77] ni que fueran forzados a trabajar varias semanas ahí. Aun cuando los nativos tenían mucho trabajo en las épocas de siembra o de cosecha, debían acudir con la mitad de su cuota de

[72] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, p. 115. El alcalde mayor se quejó sobre el asiento de todos esos pueblos en cerros y con casas muy dispersas, además que muchos indios murieron en las epidemias recientes.

[73] Mentz, *Señoríos indígenas*..., pp. 106-107.

[74] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, 116.

[75] García Pimentel, *Descripción del arzobispado*..., p. 181.

[76] García Pimentel, *Descripción del arzobispado*..., p. 115.

[77] Menegus, "La organización económico-...", p. 36.

trabajo, según orden virreinal.[78] Era obvio que los beneficiarios de esa coacción a los indios eran los mismos que pagaban y favorecían a los sacerdotes. No era útil para sus intereses criticar a los mineros.

Con todo, la integración de los pueblos a la parroquia no dejó de presentar problemas, como en 1569, cuando los curas expresaron cierto rechazo de los indios dirigentes, quienes incluso desafiaban las normas parroquiales: "los principales [...] se vienen sin vergüenza borrachos a la iglesia y procesiones y aun a confesarse y casarse".[79] Este tipo de acciones de los indios de la élite local era un desafío al régimen parroquial, y podía estar indicando un rechazo a la unificación con Taxco. En consecuencia, los sacerdotes pidieron al arzobispo Montúfar alguna medida para fortalecer su autoridad sobre los indios y que las otras justicias locales los castigaran. Una solución que propusieron fue convertirse en beneficiados permanentes, considerando que así aprenderían mejor las lenguas. Esta última declaración puede indicar que los sacerdotes no las dominaban bien, dificultando la comunicación con los naturales. El desconocimiento de los idiomas afectaba también la relación con el alcalde mayor, para quien los indios eran de corto entendimiento, como españoles de 8-10 años, ociosos, borrachos e incontinentes.[80] Algo diferente expresó, en cambio, de los indios comerciantes, quienes se conducían de otra manera y estaban cambiando su forma de vida, asimilando costumbres hispánicas, tales como comer carnero, vaca, pan o vino, usar zapatos o incluso vestido español.[81]

Lo que es un hecho es que para el régimen minero era muy conveniente que los indios de los pueblos fueran obedientes a los mandatos de la parroquia y que ésta contara con indios de iglesia para el control y la disciplina de los fieles. En Taxco había dos indios alguaciles al servicio de la cabecera parroquial y uno en cada república de indios: ocho en total, de quienes dependían los curas para hacer llegar sus órdenes a todo el partido. Un renglón muy importante era lograr que todos acudieran a las iglesias los domingos, fiestas y administración de sacramentos, eventos que a menudo se aprovechaban para instruir a los fieles sobre nuevas disposiciones de la parroquia.

Otro dispositivo de control fueron los padrones de confesantes que elaboraban los curas cada año. Los hacían personalmente en cuan-

[78] Zavala, *El servicio personal*..., p. 184.
[79] García Pimentel, *Descripción del arzobispado*..., p. 182.
[80] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, p. 115.
[81] *Ibid*., p. 127.

to a los españoles y negros y, en el caso de los indios, se auxiliaban de un indio fiscal y uno de los alguaciles. A quienes faltaran a empadronarse se les castigaba incluso. Hay que destacar que los padrones también eran utilizados para saber tanto el número de tributarios como para calcular la cuota de trabajadores para el reparto forzoso de mano de obra. La asistencia puntual al culto parroquial, así como al empadronamiento eran dos formas en que los indios debían demostrar su adhesión a la fe, según exigían las normas conciliares.[82]

Minería y rentas del clero

En una época en que los cargos eclesiásticos eran sumamente codiciados, ante su escasez, es comprensible que, además de las prebendas de catedral, los curatos de los reales mineros fueran objeto de interés especial para muchos sacerdotes, dado que normalmente, el resto de partidos tenían pocos ingresos económicos. Los obispos del siglo XVI solicitaron en varias ocasiones a la Corona un sustento suficiente para el clero parroquial. El arzobispo Montúfar, específicamente, hizo recurrentes reclamos para que se permitiera el diezmo general de indios, el cual, sin embargo, no llegó a lograrse por entonces. De ahí que, en su lugar, se ensayaran distintas alternativas de ingreso, como se aprecia en el caso de los derechos parroquiales de Taxco.

En la década de 1560, los pagos a los cuatro curas en funciones tenían diferente origen: los mineros les pagaban 150 pesos y la Corona una cifra igual por la atención de los trabajadores indios de las minas. Además, recibían otros 150, también de la Corona, por la administración espiritual de los pueblos de indios. Finalmente, el encomendero del pueblo de Acamixtlan, Alonso Pérez, pagaba 20 pesos por el mismo concepto: "todo este salario […] se hace una masa y se reparte entre todos cuatro sacerdotes los que aquí estamos, porque mejor recaudo haya en la administración de la doctrina, ayudándonos unos a otros".[83] Aunque no mencionaron alguna limosna u ofrenda de los pueblos, es posible que las recibieran, como ya comenzaba a estilarse por entonces en otros partidos.

---

[82] Claudia Ferreira Ascencio, *Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1670-1825)*, México, El Colegio de México, 2014, p. 36.

[83] García Pimentel, *Descripción del arzobispado...*, p. 182.

No había capellanías fundadas en Taxco, en contraste con su abundancia en las parroquias de España y que mantenían a cientos de clérigos.[84] Cuando mucho había un beneficio eclesiástico simple; es decir, sin la obligación de cura de almas, que el rey concedió al cura de más jerarquía, Antonio de Rivas, que también era el vicario judicial. Los otros tres curas eran Alonso de Torquemada, juez de indios, Martín Rodríguez y Juan de Tovar. Todos eran peninsulares, excepto el último, nacido en Nueva España.

En el arzobispado, muy pocos curatos de esa época tenían cuatro curas. Además, en Taxco había dos juzgados eclesiásticos foráneos: el del vicario de españoles y el del juez de indios. Aunque los curas no lo aclararon, es muy posible que estos cargos de justicia eclesiástica les generaran también ingresos por concepto de condenaciones y pagos de diligencias judiciales. En 1581, por alguna razón, solo había tres curas, si bien todos eran ya beneficiados: dos que administraban a españoles y uno a los indios. Respecto al área judicial eclesiástica, permanecía el doble juzgado.[85]

Otro rubro en el que la minería se vinculaba a la Iglesia y el clero era el del crédito eclesiástico y la fundación de capellanías. Mentz ha indagado al respecto que varios mineros y empresarios de la provincia de la Plata fundaron capellanías para la ordenación sacerdotal de sus hijos y lograr su propio sustento.[86]

Pero los curas de Taxco y otros sacerdotes avecindados aprovecharon las diferentes oportunidades de lucro que ofrecían los reales mineros, haciendo a un lado las prohibiciones canónicas al respecto. En esto no eran diferentes a una tendencia que mostraban otros curas de la época, según señaló el oidor Alonso de Zorita.[87] Hubo curas que también fueron comerciantes, empresarios y dueños de buenos negocios mercantiles y mineros. "Con frecuencia, los hijos de mineros eran sacerdotes que regresaban a sus tierras de origen como curas y a la vez expertos administradores".[88] Como el mercedario Pedro de Alemán, quien en 1638 pidió no se le quitaran indios de repartimiento en su hacienda de

[84] Ricardo García-Villoslada, dir., *Historia de la Iglesia en España*. III-1º. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 168 y 188.

[85] Acuña, *Relaciones geográficas*..., tomo segundo, 131.

[86] Mentz, *Los señoríos indígenas*..., pp. 377-379.

[87] Mariano Cuevas, ed., *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, pp. 337-338, en https://archive.org/details/ajl4375.0001.001.umich.edu Consultado el 25 de noviembre de 2021.

[88] Mentz, *Los señoríos indígenas*..., pp. 285 y 289-290.

metales. Para Mentz, los curas actuaron como verdaderos empresarios en la zona de estudio: dueños de minas y haciendas de beneficio.[89] En 1583 el cura y minero de Taxco, Diego de Soria, quiso obligar a dos indios naboríos o asalariados a trabajar en las minas. Ante ello, el virrey-arzobispo, Moya de Contreras, lo impidió.[90] Incluso el arzobispo Montúfar tuvo intereses pecuniarios en Taxco, a juzgar por una información secreta de 1562 en que se notificó a la Corona que tenía minas y otros negocios, que aprovechaba las penas de cámara y las limosnas de la ermita de Guadalupe para su propio beneficio, el de sus familiares y allegados y que, incluso, nombraba a clérigos sin preparación e ignorantes de las lenguas, como curas, a cambio de dinero, mano de obra para sus minas o mercancías vendibles que le enviaban a México.[91]

Además, la economía de los pueblos circunvecinos fue dirigida a apoyar a los reales mineros, y en ello, los curas no estuvieron al margen. La gran demanda y el comercio de géneros y maíz de los pueblos fue en aumento, y en este comercio los clérigos participaron activamente. "Las autoridades políticas y los religiosos no quedaron fuera de ese comercio, pudiéndose probablemente generalizar la expresión de Díaz del Castillo de que todos ellos más parecían 'buhoneros' que sacerdotes o funcionarios preocupados por el bien común".[92] Así, los curas y clérigos aprovecharon el gran consumo de bastimentos en las minas. Por ejemplo, el vicario de Ixcateopan, Diego García de Almaraz, obligaba a los indios de su parroquia a sembrar maíz, bajo el pretexto de que era para el culto de la virgen María en 1568, según el corregidor local. También fue acusado de vender vino a los indios. Igualmente, fue denunciado por exigir el pago de obvenciones en mantas, en vez de maíz, mismas que debían entregar en Zacualpan y Taxco.[93] Un caso más notable fue el del cura de los indios naboríos de Taxco, Garcí Rodríguez, quien antes de serlo era ya socio de una compañía minera y continuó así al menos hasta la década de 1580. Garcí fue corregidor antes de ser sacerdote, en el gobierno del primer virrey Luis de Velasco, pero las cosas no fueron bien y decidió finalmente ingresar al clero

[89] *Ibid*., p. 136.
[90] Zavala, *El servicio personal*..., p. 355.
[91] Ethelia Ruiz Medrano, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", *Estudios de Historia Novohispana,* núm. 12, 1992, pp. 63-83.
[92] Mentz, *Los señoríos indígenas*..., p. 137.
[93] *Ibid*., p. 131.

secular.[94] Falleció en Taxco en 1612.[95] En este año aun empleó indios de repartimiento en Taxco para edificar casas y haciendas.[96]

Reflexiones finales

En la Nueva España del siglo XVI hubo diferentes ensayos sobre la organización que debía seguirse para la evangelización de los indios y el tipo de doctrinas y parroquias a fundar. Los más célebres y difundidos fueron los practicados por las órdenes religiosas en amplias poblaciones de indios. Otros procesos han sido menos estudiados, como los vividos en las parroquias diocesanas tempranas del siglo XVI. De ahí la necesidad de prestarles más atención. Este ha sido el interés en las páginas anteriores: estudiar al régimen parroquial en las minas de Taxco durante la segunda mitad del siglo XVI, para mostrar cómo se acopló a la organización minera y coadyuvó a formar un orden social y laboral de los trabajadores, de sus familias y de los pueblos de indios, ventajoso para los mineros. La utilidad económica fue tal que incluso un arzobispo y los curas pudieron participar directamente de los beneficios de la minería.

La administración espiritual en Taxco debió atender a una amplia población compuesta por españoles, indios, mestizos, negros y mulatos, lo cual anunció un futuro posible: el de las parroquias de composición sociorracial mixta que, con el tiempo, acabaron prevaleciendo por sobre las doctrinas de indios. Pero una población así fue difícil de asentar, ordenar y disciplinar, como lo supieron bien los dueños de las minas de mediados del siglo XVI, quienes exigieron a las autoridades garantizar una estabilidad que aún no se alcanzaba. Por supuesto, en Taxco hubo alcalde mayor desde fechas tempranas, y de México se enviaron varios visitadores en el siglo XVI con el fin de imponer orden y disciplina. Pero no fue suficiente. Así, las máximas autoridades se preocuparon por la administración espiritual de los reales mineros. Hasta 1574 fueron nombrados curas mercenarios por la mitra y después se establecieron beneficiados curados. A los primeros les correspondió establecer una primera organización para hacer frente a una feligresía variopinta, inquieta, pero muy necesaria, puesto que dispensaba el trabajo necesario para la conso-

[94] Enciso, *Taxco en el siglo XVI*..., p. 35.
[95] Cano, *El clero secular*..., p. 516.
[96] Mentz, *Los señoríos indígenas*..., p. 133.

lidación de la minería. A los segundos les tocó dar continuidad y hacer ajustes a lo realizado por sus antecesores.

Varios aspectos del régimen parroquial de Taxco reflejan su subordinación al de la minería. La anexión de los pueblos de indios a la parroquia fue una estrategia de las autoridades para reforzar la vinculación de su mano de obra a las necesidades crecientes de la minería. Esto se vio claramente cuando se obligó a los indios de pueblo a acudir a la cabecera parroquial a las misas dominicales, para después, concentrados ahí, obligarlos a contratarse a discreción del juez de indios y de los mineros. En los pueblos, los indios de república debían cuidar que sus gobernados fueran a las misas, bajo pena de multas y castigos.

Otro aspecto a destacar es el ordenamiento laboral y habitacional de los trabajadores y esclavos residentes en los reales mineros, pues la misma determinó la organización parroquial e infraestructura para fines religiosos; esto es: la cabecera parroquial se asentó en la mina más importante de Taxco, en donde vivía lo más granado de los mineros. Pero sin duda lo más notable fue el conjunto de 33 ermitas distribuidas a lo largo y ancho de los tres reales mineros que comprendían Taxco: 31 en las casas-haciendas de los mineros, que atendían a sus cuadrillas de trabajadores y esclavos, y 2 en los barrios de indios naboríos. Esta amplia estructura de ermitas, construidas y mantenidas por los mineros, constituyó la característica más notable de la parroquia de Taxco y a ella tuvieron que adaptarse todos los curas nombrados por las autoridades.

En reciprocidad, los mineros se hicieron responsables de la mayor parte del financiamiento de la parroquia: salarios de curas, mantenimiento de los templos y de las cofradías, limosnas y financiamiento del culto público. Incluso la fundación de cofradías. Hubo pues una convivencia de intereses entre los mineros y la parroquia que es importante analizar para comprender a fondo la especificidad del modelo de parroquias desarrollado en Taxco. Queda para el futuro investigar si este modelo taxqueño se replicó en otros reales mineros, o bien, hubo otros diferentes.

ENEMIGOS DE LA FE Y DE LA CORONA. APROXIMACIÓN AL DISCURSO Y REPRESENTACIÓN DE LA CRUZADA EN NUEVA ESPAÑA[1]

María del Pilar Martínez López-Cano
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Viva Baltasar Carlos, viva, viva
viva para que imite,
a su rebisabuelo [Carlos V],
en el cristiano celo,
pues ha sido, heredero de su nombre,
para que el Turco asombre
y degüelle su acero
la perniciosa cisma de Lutero
y la pérfida secta de Mahoma,
porque en el infierno de una vez las coma…
(Fiestas de Lima por nacimiento
del príncipe heredero, 1630).[2]

Introducción

A lo largo de la Edad Moderna, la Corona hispana destacó su papel tradicional en defensa de la fe, de la ortodoxia y de la Iglesia católi-

[1] Agradezco a los colegas del seminario de Historia de la Iglesia los comentarios y observaciones que hicieron a una versión preliminar de este texto, y, muy en particular, a Iván Escamilla y Leticia Pérez Puente por sus valiosas sugerencias.

[2] Fiesta que celebró la ciudad de los Reyes del Perú, al nacimiento del Serenísimo Príncipe don Baltasar Carlos de Austria nuestro señor… Impreso en Lima, a costa de la ciudad, 1632, citado en Eva Valero, "Las relaciones de fiestas: copiar la historia 'fuera de costumbre'", en Raquel Chong Rodríguez y Carlos García-Bedoya M. (coords.), *Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: apropiación y* diferencia, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Casa de la Literatura Peruana/Ministerio de Educación de Perú, p. 264.

ca, un rasgo que se había forjado desde la Edad Media en su lucha contra los musulmanes de la península ibérica, y se reforzó entre los siglos XV y XVI, cuando la extensión de fronteras de la Monarquía se sustentó ideológicamente en la conversión de idólatras y paganos en el Nuevo Mundo, y se multiplicaron las guerras contra otros credos religiosos, fuesen musulmanes o cristianos reformados, que serían tildados de infieles y herejes. De este modo, los enemigos de la Iglesia católica se constituyeron también en adversarios de la Monarquía, y la defensa de la fe y de la Corona unió a los súbditos, a ambos lados del Atlántico, en torno a su rey, además de proporcionales un símbolo de identidad.

En las siguientes líneas, pretendo ofrecer un primer acercamiento al discurso y a la representación de la cruzada en Nueva España, para entender cómo se fue construyendo y recreando esa imagen en el Nuevo Mundo. Para ello, realizaré una breve introducción sobre el origen y la evolución de las cruzadas medievales, cómo se trasladó la idea a la Península Ibérica a partir del siglo XIII y al Nuevo Mundo a partir del siglo XVI, y cómo se fue plasmando en distintas manifestaciones (representaciones teatrales, fiestas, programas iconográficos) y, en especial, en las bulas de Cruzada. Precisamente, la bula de la Santa Cruzada era una concesión pontificia que ofrecía la posibilidad de obtener los mismos privilegios e indulgencias que recibían los que participaban en las guerras de cruzada. Para conseguirlos, los fieles tenían que comprar los ejemplares, que se conocían como bulas de Cruzada, por alusión al tipo de documento en el que el papa otorgaba la gracia. En la monarquía española, el dinero que se recaudaba por la venta de esos documentos estaba cedido a la Corona para hacer la guerra a infieles y herejes, y se constituyó, tanto en la Península como en sus territorios de ultramar, en una importante fuente de ingresos del erario.[3]

[3] Sobre la bula de Cruzada y sus características, remito al lector al estudio clásico de José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la Cruzada en España*, Vitoria, Ediciones del Seminario, 1958, y para América: José Antonio Benito Rodríguez, *La bula de la Santa Cruzada en Indias*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002; y María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, UNAM, 2017.

Génesis y evolución de un concepto

En 1095, concluido el concilio celebrado en la ciudad francesa de Clermont-Ferrrand, el papa Urbano II hizo un llamado a la cristiandad para tomar Tierra Santa, en lo que se ha considerado la primera cruzada, si bien no sería hasta 1145, con Eugenio III, que se establecería, mediante la bula *Quantum praedecessores*, la convocatoria formal de cruzada, y hasta principios del siglo XIII que irían apareciendo en Europa occidental los términos y el "lenguaje" para referirse a esta peculiar guerra de religión. Como ha señalado Benjamin Weber, las primeras menciones en los textos escritos aparecen en Navarra y Aquitania, para referirse a la guerra contra los musulmanes en el sur de la Península Ibérica y contra los albigenses en el sur de Francia, conflictos que se legitimaron mediante su equiparación con las cruzadas de Oriente.[4]

Ahora bien, ya en la Edad Media se observan cambios en el concepto de cruzada. La idea de peregrinaje, experiencia mística y expiación que caracterizó, según muchos estudiosos, el movimiento primigenio fue perdiendo fuerza y, en su lugar, las indulgencias, que en los primeros años no constituían el centro del discurso, fueron pasando a primer plano.[5] Para el siglo XV, algunos historiadores se refieren a la cruzada como "guerra santa indulgenciada".[6] Para entonces, se podían ganar las indulgencias sin necesidad de alistarse en la expedición, armando soldados o aportando limosnas para sostener la guerra, y son precisamente las indulgencias y los privilegios que se concedieron a los cruzados y el pago de una suma de dinero para obtenerlas, lo que se plasmará posteriormente en los documentos o sumarios conocidos como bulas de la Santa Cruzada.[7]

---

[4] Benjamin Weber, "El término 'cruzada' y sus usos en la Edad Media. La asimilación lingüística como proceso de legitimación", en Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2016, p. 221-234.

[5] Incluso no existe consenso si la conmutación de penitencias otorgados por Urbano II a los que participaran en la empresa puede ser considerada como "indulgencia" en el sentido propio del término, pues no queda claro si las remisiones se referían exclusivamente a las penas impuestas en la confesión, o si incluían también las que se debían pagar después de muerto: Carlos de Ayala Martínez, "Definición de cruzada: estado de la cuestión", *Clío & Crimen*, núm. 6, 2009, pp. 216-242, específicamente pp. 231-232.

[6] Para el caso español, véase Goñi Gaztambide, *Historia de la bula…*

[7] Existe una amplia bibliografía sobre las cruzadas medievales, sus orígenes, características y clasificaciones. Una buena síntesis en: Carlos Ayala Martínez, "Definición de cruzada: estado de la cuestión", *Clío & Crimen*, núm. 6, 2009, pp. 216-242.

Por otra parte, si bien las cruzadas nacieron para defender la cristiandad oriental y recuperar Tierra Santa, pronto el término designó a otras guerras que libraba el Occidente contra infieles, herejes o paganos en el sur y este de Europa, y en el Báltico.[8] En concreto, la idea de cruzada fue arraigando en la Península Ibérica, a medida que los reinos cristianos iban extendiendo sus bases territoriales y sometiendo a los reinos islámicos. Ya desde el siglo XI, y antes de la declaración de la cruzada de ultramar, el llamado del papa Alejandro II a los nobles y príncipes cristianos europeos para auxiliar a las tropas aragonesas en la toma de Barbastro (1064), ha sido considerado por algunos estudiosos como "protocruzada", aunque no existe unanimidad al respecto. Y, sin duda, el carácter de cruzada y su asimilación a la de oriente en Castilla y en Aragón es clara a partir del siglo XIII, tanto en la batalla de las Navas de Tolosa (1212), como en las conquistas y avances sobre la frontera con los musulmanes de Fernando III y Alfonso X de Castilla, de Jaime I de Aragón, pero será sobre todo a finales del siglo XV, en la guerra contra el reino nazarí de Granada, que los reyes Isabel y Fernando solicitarán la proclamación de cruzada al papado, para conseguir tanto la legitimación de su ascenso al trono –que, no hay que olvidar, se produce en medio de una guerra civil–, como recursos económicos para hacer la guerra, en un contexto, además, en que, desde mediados del siglo XV, tras la caída de Constantinopla (1453) y la expansión turca hacia occidente, el papado estaba intentando revivir también la idea de cruzada.[9] Ya

[8] Una buena síntesis sobre la cruzada en el Norte de Europa y en el Báltico, en: Antonio Contreras Martín, "Las cruzadas bálticas y del Norte de Europa (1100-1562): la expansión de la *Latinitas*", *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 6, núm. 12, 2017, pp. 272-312.

[9] Sobre el carácter de "cruzada" de la guerra en la Península Ibérica entre reinos cristianos y musulmanes: José Manuel Rodríguez García, "Reconquista y Cruzada. Un balance historiográfico doce años después (2000-2012)", en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, t. 26, 2013, pp. 365-394; Carlos de Ayala Martínez, "Reconquista, cruzada y órdenes militares", *Bulletin du centre d'etudes médiévales d'Auxerre/BUCEMA*, Hors-série 2, 2008, mis en ligne le 19 janvier 2009. URL: http//cem.revues.org/9802; DOI 10.400/cem.9802. Consultado 20 junio 2021; Patrick Henriet, "La guerra santa contra el islam: una guerra santa, pero ¿según qué criterios?", en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM, Sílex, 2005, pp. 287-306; Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid, Sílex, UNAM, 2012; José Manuel Rodríguez García, *La cruzada en tiempos de Alfonso X*, Madrid, Sílex, 2014; e *Ideología cruzada en el siglo XIII. Una visión desde Castilla*, El Puerto de Santa María, Universidad de Sevilla, 2014; José Fernando Tinoco Díaz, "La Cruzada en las fuentes cronísticas castellanas de la Guerra de Granada", tesis de doctorado, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2007; y "Aproximación a la Cruzada en la Baja Edad Media peninsular. Reflexiones sobre la guerra de Granada", *Revista universitaria de Historia militar*, vol. 1, núm. 1, 2012, pp. 79-99.

en estos años se empieza a vislumbrar la conquista del norte de África como una continuación de la guerra peninsular contra el Islam, así como una vía para alcanzar, por esa ruta, Jerusalén,[10] idea que revivirá en el siglo XVI con la Jornada de Túnez (1535). Por lo mismo, la rendición de Granada en 1492 no significaría en el ámbito hispano el fin de la cruzada. La Corona continuó solicitando al papado la gracia de cruzada y, con ello, el dinero recaudado por ese concepto, para combatir al islam en otros frentes, y los pontífices en distintos momentos del siglo XVI realizaron llamados a combatir la expansión musulmana, aunque la idea no cuajará hasta 1571, con la formación de la "Santa Liga" que, conformada por la monarquía hispana, los estados pontificios y la república de Venecia, habría de enfrentar a la flota turca en el Mediterráneo.[11]

Ahora bien, a pesar de que las guerras religiosas se fueron equiparando a las cruzadas, subsistieron diferencias importantes. Un elemento que distingue a la cruzada de otras guerras de religión es que se trata de un llamado del papado, el único que puede proclamarla y otorgar, por lo tanto, las indulgencias y los privilegios espirituales a los que participen, ya sea con las armas o con dinero, en la empresa. Así, la conquista e incorporación del Nuevo Mundo al dominio hispano, por más que se justificó ideológica y moralmente como una guerra para extender el credo católico, no fue, en sentido estricto, una cruzada, ni sus participantes obtuvieron las indulgencias ni privilegios de los cruzados. Por el contrario, en plena campaña, cuando los españoles y sus aliados preparaban en Texcoco el asalto final a la ciudad de Tenochtitlan, llegó con la expedición de Pánfilo de Narváez un fraile franciscano, fray Pedro de Melgarejo, quien vendió tal cantidad de bulas entre las huestes cortesianas, que, según Bernal Díaz del Castillo, regresó a la Península cargado de muchos dineros. Se trataba en realidad de bulas de San Pedro que en ese momento en la monarquía española estaban cedidas a la Cruzada, y consistían mayormente de bulas de "composición", por medio de las cuales se podían realizar, con atractivos descuentos, restituciones en abstracto, con los que liberarse de los cargos por los daños causados a terceros, en este caso a los indios. Por lo mismo, lejos de ser premiados con

[10] Beatriz Alonso Acero, *Cisneros y la conquista del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2006.

[11] Manuel Rivero Rodríguez, *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid, Sílex, 2008.

indulgencias, los conquistadores tuvieron que resarcir los daños hechos, para reconciliarse con la Iglesia.[12]

A lo anterior hay que sumar que la lucha de los reinos cristianos contra los musulmanes en la Península Ibérica, desde su origen, estuvo bajo la dirección de los monarcas cristianos,[13] por más que con los años esta contienda se justificara también como cruzada. Precisamente la exaltación del papel rector del monarca seguirá presente y se acentuará en las instrucciones y sermones para predicar las bulas de la Santa Cruzada, en las que se insistirá en cómo el monarca católico encabezará la defensa de la fe y recibirá los fondos para este fin.

Por otra parte, desde el momento en que, para beneficiarse de las indulgencias y privilegios que se concedían a los cruzados, no hacía falta participar en la guerra, sino que bastaba con cooperar materialmente en el financiamiento de las expediciones, el dinero pasó a primer plano. Como señaló José Goñi Gaztambide, ya no se trataba de alentar voluntarios para enrolarse en la guerra, sino de conseguir los recursos monetarios que permitieran armar soldados para ese fin.[14] Este cambio se plasmó en la bula de la Santa Cruzada, una concesión pontificia al monarca católico que, desde sus antecedentes en las cruzadas medievales, se fue convirtiendo desde el siglo XVI en una importante fuente de ingresos para la Corona hispana. Con la compra de los ejemplares, los fieles obtenían la posibilidad de conseguir las mismas indulgencias y privilegios espirituales que se concedían a los cruzados, y la Corona, dinero para hacer la guerra. De paso, la bula de Cruzada reforzaba una identidad compartida entre los súbditos de los reinos que componían la Monarquía en los que se predicaba, unidos en defensa de la fe y de su rey.

La representación de la cruzada en Nueva España

Sin negar los tintes religiosos presentes en la conquista española del área mesoamericana e, incluso, los paralelismos que en los primeros años trazaron algunos de sus protagonistas entre las expediciones en

[12] Sobre los primeros años de la bula de Cruzada en Nueva España: María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, UNAM, 2017, pp. 59-68.

[13] Ayala Martínez, "Reconquista, cruzada y órdenes militares…", p. 4.

[14] Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la Cruzada…*

Nueva España y la guerra de Granada (1482-1492),[15] las repetidas apariciones de Santiago en las batallas tanto en el ámbito mesoamericano como en el andino, o en cómo se transfirió la idea del "moro infiel" al "indio idólatra",[16] todo indica que la idea de la cruzada, entendida como la guerra contra el islam, se difundió pronto en el virreinato septentrional y antes de que la bula de cruzada se predicara de manera formal a toda la población. Prueba de ello son las representaciones de *La Conquista de Rodas* y de *La Conquista de Jerusalén*, que se realizaron respectivamente en las ciudades de México y de Tlaxcala, en 1539, con motivo de la celebración de la victoria del emperador Carlos V sobre el rey de Francia, Francisco I y la paz firmada el año anterior.[17] En la ficción, tanto Rodas, en manos de los turcos desde 1522, como la ciudad santa de Jerusalén, serán tomadas por las tropas cristianas, bajo la batuta del emperador y del papa, con una entusiasta participación de las tropas americanas, en el caso de la conquista de Rodas, dirigidas por Hernán Cortés, y en la toma de

[15] Véanse, por ejemplo, las referencias y similitudes que trazaron Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo entre la cultura azteca y la morisca, así como los términos utilizados en el códice Mendoza para describir muchos aspectos de la sociedad en Nueva España: Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, 2013 (1ª ed., 1980); Louis Cardaillac, "Lo morisco peninsular y su proyección en la conquista de América", en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM, Sílex, 2005, pp. 437-453.

[16] Ramón Mújica Pinilla, "Apuntes sobre moros y turcos en el imaginario andino virreinal", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2007, pp. 169-179. Además de los estudios citados en la nota anterior, ver también: Constanza Ontiveros Valdés, "Las andanzas de Santiago en la Nueva España y la imagen del indio: Santa María Chiconautla", *Ad Limina*, vol. 4, núm. 4, 2013, pp. 177-217; Rosa María Rivas Valdés, "Iconografía y evangelización: el culto de Santiago Matamoros en la empresa religiosa y militar de Nueva España y Perú", México, UNAM, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, 2015.

[17] No nos han llegado los textos de estas piezas, que sólo conocemos por las referencias que hacen de ellas Bartolomé de las Casas (*Apologética historia sumaria*), Motolinía (*Historia de los indios de Nueva España…*), Bernal Díaz del Castillo, así como en el *Códice* Aubin: Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl Épocas novohispana y moderna*, vol. I, UNAM, 2004, 2ª ed. (1ª ed., 1974), pp. 609-623. Ver también: Carmen Corona, "El auto *La Conquista de* Jerusalén: Hernán Cortés y la transgresión de la figura", en Ysla Campbell (ed.), *El escritor y la escena III: estudios en honor de Francisco Ruiz Ramón: actas del III Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (9-12 de marzo de 1994, Ciudad Juárez*, consultado en URI: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4t754, 25 de agosto de 2021; y Paula Martínez Sagredo y Alberto Díaz Araya, "El Corpus Christi Novohispano de 1539. Teatralización de una derrota en tres representaciones coloniales", *Literatura Lingüística,* núm. 27, 2013, p. 45-66. Todos los autores atribuyen la autoría de la *Conquista de Jerusalén* a Motolinía.

Jerusalén, por el virrey Antonio de Mendoza. Con ello, las Indias se hacían partícipes de las victorias de la cristiandad.

En la conquista de Jerusalén, que se hizo coincidir con la fiesta del Corpus Christi en Tlaxcala, en la que podrían haber participado 1,500 actores, la victoria correspondió al contingente cristiano, integrado por las tropas españolas y americanas. En la escena, a juzgar por los testimonios que quedaron de la representación, concurrieron el papa acompañado de cardenales, obispos y otros prelados, el emperador Carlos V, secundado por los reyes de Francia y de Hungría, al frente de un variopinto ejército de europeos, en el que participaban sus súbditos españoles, italianos, alemanes y romanos, y de las Indias, conformadas, entre otros, por tlaxcaltecas, mexicanos, huastecos, mixtecos, así como caribes, tarascos, peruanos y guatemaltecos bajo el mando del virrey Antonio de Mendoza. Acompañaban al bando cristiano, San Miguel arcángel y varios ángeles, Santiago, animando a las tropas europeas, y san Hipólito, a las americanas. Todos ellos se enfrentaban a musulmanes, moros, judíos, sirios, turcos, entre otros, comandados por el gran sultán de Babilonia, que paradójicamente era Hernán Cortés, y por Pedro de Alvarado, su capitán general. El ejército infiel sería finalmente derrotado y bautizado.[18] Como señala Fernando Horcasitas, estas piezas pueden ser consideradas como "prototipo" de las obras de moros y cristianos, que perviven todavía en México.[19]

Sin duda, los ecos de las victorias de Lepanto en 1571, y posteriormente el levantamiento del cerco turco sobre Viena en 1683,[20] o el de las tropas españolas en Orán en 1732[21] debieron renovar en el

[18] Sigo en la narración, los datos de Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl…*, tomo 1, p. 619-623. Por su parte, Carmen Corona ("El auto de la conquista…) establece la inspiración de esta obra en la literatura peninsular, en concreto en el auto de *La entrada de Jerusalén por Godofredo de Bullon*, escrita por Vasco Díaz Tanco de Fregenal, en *La gran conquista de ultramar*, libro III (p. 80-81).

[19] Horcasitas, *Teatro náhuatl…*, p. 623; si bien Paula Martínez Sagredo y Alberto Díaz Araya ("El Corpus Christi…") la consideran dentro del género de moros y cristianos, p. 46.

[20] Véase para Nueva España la representación del biombo del conde de Moctezuma hacia 1690, o en el sur andino la iconografía de la defensa de la Eucaristía por la monarquía: Francisco Ollero Lobato, "De la ocasión a la alegoría. Retratos, imágenes y fiestas tras la victoria de Viena de 1683", *Quintana*, núm. 13, 2014, pp. 221-239.

[21] En 1734 se festejó en la ciudad de México la victoria: Carmen Eugenia Reyes Ruiz, "La tauromaquia en España y la Nueva España en los siglos XVI al XVIII. Consonancias culturales y sociales y diferencias interpretativas de un mismo fenómeno cultural y artístico, en Joan Feliu, Vicent Ortells y Javier Soriano (eds.), *Caminos encontrados. Itinerarios históricos, culturales y comerciales en América Latina*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2009, p. 259. Véase también: Iván Rego Castro, "Tejiendo la

imaginario del Nuevo Mundo la idea de la cruzada y de la guerra contra el infiel. Para el siglo XVI, siguiendo a Hernán G. H. Taboada y a Víctor Mínguez, existen innumerables ecos de la victoria de Lepanto en el Nuevo Mundo, como en *La Araucana*, obra en la que Alonso de Ercilla dedicó casi mil versos a la batalla, o en las obras literarias de Fernán González Eslava y de Antonio de Saavedra Guzmán.[22] En 1572, con la llegada de la noticia a Indias, y siguiendo instrucciones desde la corte, se organizaron festejos en las principales ciudades del continente, desde Guadalajara, México, Lima, Cuzco a Potosí, con representaciones de la batalla incluida.[23] En Nueva España, en concreto, en 1572, quedó noticia de la representación de la victoria cristiana contra los moros, conmemorando la batalla de Lepanto, que se celebró el día de Santiago,[24] y Jerusalén volverá a estar presente en la última tragedia que se representó en el coliseo del Hospital Real de Indios, antes de su incendio, el 20 de enero de 1722.[25]

La victoria de la cristiandad y del rey de España contra los turcos y la batalla de Lepanto quedaron también plasmadas en las artes plásticas. Es el caso, por ejemplo, de la adarga de parada en arte plumario, sobre piel y mimbre, que se envió desde Nueva España como regalo a Felipe II. La representación, dividida en cuatro carteles, muestra la batalla de las Navas de Tolosa, la toma de Granada, la victoria de Carlos V en Túnez y la batalla de Lepanto, cuatro hitos importantes de la lucha de la Corona española contra el islam.[26] Además, tanto en el virreinato de Perú como de Nueva España circu-

---

memoria del otro: los cartones de la Toma de Orán, en 1732, y la imagenería (anti)musulmana en el contexto de las campañas hispanas en Argelia", en Borja Francisco Llopis, "Guerra y alteridad. Imágenes del enemigo en la cultura visual de la Edad Media a la actualidad", monográfico *Eikon Imago*, núm. 15, 2020, pp. 255-280.

[22] Hernán G. H. Taboada, *La sombra del islam en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 120; y Víctor Mínguez, "Lepanto en los virreinatos americanos", en Rafael López Guzmán, Yolanda Guasch Marí y Guadalupe Romero Sánchez (eds.), *América: cultura visual y relaciones artísticas*, Granada, Universidad de Granada, 2015, p. 178.

[23] Taboada, *La sombra…*, p. 120 y Mínguez, "Lepanto…", p. 180. Sobre la representación y significado en Cuzco, véase el reciente artículo de Emilie Ordinaire, "Lepanto y la guerra de Vilcabamba. Los festejos de Semana Santa en Cuzco en 1572", *Tiempos Modernos*, núm. 42, junio de 2021, pp. 256-272.

[24] La referencia se encuentra en el códice *Aubin:* Horcasitas, *Teatro náhuatl…*, tomo I, pp. 625-626.

[25] Horcasitas, *Teatro náhuatl…*, tomo I, pp. 627-628. Otros ejemplos de representaciones de la lucha de la monarquía contra los turcos en Perú en los siglos XVII y XVIII, en Ramón Mújica Pinilla "Apuntes…"

[26] Mínguez, "Lepanto…", p. 181. Francisco Montes, "La herejía islámica en el imaginario americano", en Inmaculada Rodríguez y Víctor Mínguez (eds.), *Arte en los confines*

laron pinturas y grabados europeos sobre la batalla, que sirvieron de inspiración a obras confeccionadas en América, como las atribuidas a fines del quinientos a Andrés de Concha. En el centro se encuentra la virgen con el niño en brazos, enmarcada en las cuentas del rosario, a sus pies, el papa y rey de España, acompañados de personajes eclesiásticos y regios, probablemente financiadas por cofradías del Rosario. De este modo, encontramos representaciones de la batalla de Lepanto desde Yanhuitlán (Oaxaca), San Francisco Texmelucan (Puebla) o de fecha posterior en el camarín del Rosario del santuario de Atotonilco (Hidalgo).[27] También en el virreinato andino encontramos representaciones de la batalla en lienzos.[28]

No cabe duda de que en el Nuevo Mundo la idea de cruzada se alimentó de la imagen peyorativa y estereotipada del moro y del turco que, como ha señalado para el Perú virreinal Ramón Mújica Pinilla, fue difundida por los frailes en la evangelización,[29] pero que también encontramos en otras fuentes legislativas y eclesiásticas, y, desde luego, al igual que en los reinos ibéricos, en representaciones teatrales y pictóricas. Como ha estudiado para el espacio andino Lucila Iglesias, lo musulmán se convierte en el enemigo "prototípico" del dogma católico y de la hispanidad, la demonización de la figura de Mahoma sirve para deslegitimar su doctrina, y los discursos islamófobos insisten en su fama de ladrones, malas costumbres o inteligencia puesta al servicio del robo;[30] y, en el teatro español de los siglos XVI y XVII, el turco es el enemigo por antonomasia, caracterizado por su crueldad, tiranía, opresión, soberbia, lujuria y lascivia, una imagen degradada por medio de la cual se enaltece al monarca español.[31]

---

del Imperio. Visiones hispánicas de otros mundos, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2011, pp. 129-150.

[27] Víctor Mínguez, "Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica", en *Obradoiro de Historia Moderna*, núm. 20, 2011, pp. 255-284; p. 272.

[28] *Ibidem* y Francisco Montes, "la herejía islámica…"

[29] Ramón Mújica Pinilla, "Apuntes sobre moros y turcos…", p. 170.

[30] Hernán G. H. Taboada, *La sombra…* Garrido, *Moriscos e indios…* Lucila Iglesias, "Vencidos e infieles. Dos aproximaciones a la representación del musulmán en el Virreinato del Perú", en Borja Francisco Llopis, "Guerra y alteridad. Imágenes del enemigo en la cultura visual de la Edad Media a la actualidad", monográfico *Eikon Imago*, núm. 15, 2020, pp. 183-208; y "Moros en la costa (del Pacífico)". Imágenes e ideas sobre el musulmán en el virreinato del Perú", *Diálogo andino*, núms. 45, 2014, pp. 5-15.

[31] Sobre la imagen del turco y el moro bajo los Habsburgo en el teatro español: Mehmet Sait Sener, "El tema turco en el teatro español de los siglos XVI y XVII", Madrid, Universidad Complutense de Madrid, tesis de doctorado en Filología, 2018.

Otras imágenes y devociones también contribuían a hacer presente la cruzada en América, como el culto a la virgen del Rosario, indisociablemente unida a la victoria cristiana en Lepanto, a la orden dominica y a las cofradías del Rosario. Según Hernán Taboada, La cofradía del Santo Rosario celebraba la batalla de Lepanto el primer domingo de octubre,[32] y en Guadalajara, todavía en el siglo XVIII los festejos corrían a cargo de la cofradía de San Nicolás Tolentino,[33] a lo que hay que sumar las populares danzas de moros y cristianos, el culto a Santiago matamoros, con amplia difusión en la época, o san Pedro Nolasco, el mercedario canonizado en 1628, y su labor en la liberación de cristianos cautivos tomados por los moros. Precisamente, los relatos sobre los cristianos apresados por piratas musulmanes en el norte de África y la necesidad de rescatarlos también los fomentaba la orden de la Merced para allegarse de recursos para cumplir con su cuarto voto (redención de cautivos) o conseguir limosnas y donativos para financiar la construcción y remodelación de sus templos y conventos,[34] e, incluso, respaldaban otras solicitudes de limosnas o mandas piadosas para rescatar y auxiliar a los hermanos de religión privados de su libertad por obra de infieles;[35] o se plasmaban en tallas, como la del Santo niño cautivo, que hacía alusión al cautiverio de la imagen y de su dueño, don Francisco Sandoval de Zapata, quien no pudo ocupar la plaza de racionero de la catedral de México, al ser apresado por piratas berberiscos cuando se disponía a venir a Nueva España y quedó cautivo en Argel, donde murió. La talla, atribuida al escultor sevillano Martínez Montañés,

[32] Pío V, para conmemorar el triunfo cristiano en Lepanto fijó el día de la batalla, 7 de octubre, para la festividad de la Virgen de las Victorias. En 1573, Gregorio XIII cambió la advocación a Nuestra Señora del Rosario, manteniendo en las letanías su título como "Auxilium Christianorum".

[33] Taboada, *La sombra del Islam…*, pp. 120-121.

[34] Véase, por ejemplo, *Verdadera relación de los sucesos que han tenido los Padres Redentores de Nuestra Señora de la Merced, en la Redención que han hecho en Argel este año de mil y seiscientos y sesenta, en que han rescatado del poder y tiranía de los moros, trescientos y sesenta y dos cautivos cristianos, con muchos religiosos, clérigos, niños y mujeres mozas. Compuesta por un devoto rescatado*, México, con licencia por la Viuda de Bernardo Calderón, 1661: Archivo General de la Nación México (en adelante: AGN), *Bienes Nacionales*, vol. 1525, exp. 24.

[35] Fue el caso, por ejemplo, del ermitaño Pedro Garrido, quien en 1656 obtuvo licencia para demandar limosnas en las Indias Occidentales para fundar un hospital en Argel que atendería a cristianos cautivos: Ramón Jiménez Gómez, "Anacoretas en los yermos indianos. Aproximación a la vida religiosa de los ermitaños novohispanos y su representación en el imaginario durante los siglos XVI y XVII", México, UNAM, tesis de doctorado en Historia, 2021, p. 123.

llegaría a Nueva España en 1629 y años después acabaría en la capilla de músicos de la iglesia mayor de la capital virreinal.[36] A esto hay que sumar que todos aquellos que hacían testamento en Nueva España, estaban obligados a dejar una suma de dinero a las denominadas "mandas forzosas", entre las que se incluían la Cruzada y Redención de Cautivos.[37] Incluso los gastos que hacía la monarquía para combatir a turcos e infieles servía para justificar la introducción o incremento de diversos derechos, como sucedió, por ejemplo, en 1576, en la Audiencia de Guatemala con el almojarifazgo,[38] y, no digamos, con lo recaudado por la bula de Cruzada en los dominios de la Monarquía, que se destinaba precisamente a este fin. Todas estas imágenes, representaciones y alusiones ayudaban a recordar el peligro y la amenaza que representaban los infieles, las victorias de los cristianos y, en última instancia, a dar cohesión a los reinos que constituían a la Monarquía católica, unidos, en torno a su rey, en la lucha contra unos enemigos que lo eran a la vez de la fe y de la Corona.

Al igual que en la Europa medieval y moderna, también en América la cruzada no se limitaba a la guerra contra el islam. A mahometanos –moros y turco– se fueron sumando quienes no compartían el credo católico, fueran infieles, paganos, judíos o cristianos herejes.[39] Como se vio, en la representación de la *Conquista*

[36] Agradezco esta información a Iván Escamilla. Desde luego, este relato no constituyó un caso aislado. En 1622 el regidor y procurador de la ciudad de México, don Francisco Solís y Barraza, fue apresado, cuando regresaba desde la Península Ibérica a Nueva España por corsarios y fue conducido a Argel: Gibran Bautista y Lugo, "Atlántico indiano. Estructuraciones disipativas del cruce transoceánico", en Óscar Mazín y Gibran Bautista y Lugo (coords.), *El espejo de las Indias Occidentales. Un mundo de mundos: interacción y reciprocidades*, México, El Colegio de México, UNAM, 2022 (en prensa).

[37] Nicolás de Yrolo Calar, *La política de escrituras* (estudio preliminar, índices, glosario y apéndices María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, UNAM, 1996 (1ª ed., México, 1605).

[38] Martha Atzin Bahena Pérez, *Una sociedad de frontera: configuración de la vecindad de Ciudad Real, Chiapa (1524-1630)*, México, UNAM, tesis de doctorado en Historia, 2021, p. 176.

[39] Para el derecho canónico de la época, infieles eran todos aquellos que no habían recibido el bautismo, es decir, que no eran cristianos, si bien desde santo Tomás de Aquino se distinguía entre aquellos a los que no se había anunciado la palabra de Cristo, y aquellos, que, aun conociéndola, no la habían aceptado: Gloria Morán, "Contribución al estudio sobre los infieles en el Derecho Canónico hasta el Concilio Vaticano II", *Ius Canonicum*, vol. XXIII, núm. 64, 1992, pp. 751-769. En el primer caso, se encontrarían los indígenas americanos antes de la llegada de los españoles, a los que se tendió a denominar "paganos", y, en el segundo, moros y judíos, que constituían, al menos en el ámbito hispano, los "infieles" por excelencia. Si bien en la Edad Media "pagano" llegó a utilizarse como sinónimo de musulmán, parece que desde el siglo XIV recobró el significado de quien no había conocido la religión católica: P. E. Rusell, "El descubrimiento de las Canarias, el

de Jerusalén de 1539 peleaban juntos musulmanes y judíos; en las danzas de moros y cristianos, los infieles están bajo el mando de Poncio Pilatos; y en 1572 en Cuzco se unió la celebración de Lepanto con la victoria sobre los "herejes" ingleses.[40] En los textos legales, ya desde el siglo XVI, muchas disposiciones reales se refieren en conjunto a "luteranos, moros o judíos",[41] a quienes se prohíbe pasar a América, y en muchas pinturas de la época, como las dedicadas al triunfo de la Fe, de la Eucaristía o de la Iglesia, se representa la victoria de la verdadera religión sobre luteranos, judíos, moros y paganos,[42] o se recurre a la imagen de la hidra y del rey español combatiendo sus cabezas: judíos, musulmanes y protestantes,[43] o, incluso, muchas veces se identifica a herejes, apóstatas o no bautizados con el turbante, es decir, como musulmanes.[44] También

---

debate mediterráneo acerca de los derechos de los príncipes y pueblos paganos", *Revista de Historia Canaria*, vol. XXXVI, núm. 71, 1978, pp. 11-12. El término "pagano" tiende a ser reemplazado en el siglo XVIII por el de "gentil". El *Diccionario de Autoridades* en su edición de 1737 sólo recoge la acepción de "pagano" como el que vive en el campo o campaña; y en su edición de 1734, define "gentil" como el idólatra o pagano que no reconoce ni da culto al verdadero Dios y que no sabe qué cosa es Dios. Al definir "cruzada" (1729) hace alusión a la guerra contra los infieles, que se definen en la entrada correspondiente (1734) como el que no guarda fe o correspondencia o es desleal.

[40] Véase la relación de las fiestas que se hicieron en la ciudad de Cuzco por las nuevas de la batalla naval, en José López de Toro, "Lepanto en América", *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 10, julio-agosto 1949, p. 99. Consultado en htttp:/www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3x9z5, 30 de agosto del 2021, y Ordinaire, "Lepanto y la guerra de Vilcabamba…"

[41] Véanse, por ejemplo, distintas cédulas prohibiendo el paso de estos grupos a América o solicitando el castigo a los que hubieran pasado, o la temprana cédula de 1501 al gobernador Ovando para no permitir el paso a Indias de "moros, ni judíos, ni herejes, ni reconciliados…"

[42] Francisco Montes, "La herejía islámica…" Para Nueva España, véase, en concreto, *La nave de la contemplación mística*, anónimo del siglo XVIII en Museo Nacional del Virreinato; y María Judith Feliciano, "Picturing the Ottoman threat in sixteenth Century New Spain", en James G. Harper (ed.), *The Turk and the Islam in the Western Eye, 1450-1750. Visual Imagery before Orientalism*, Routdledge, 2016, pp. 243-265; Borja Franco Llopis, "Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias", en *Cahiers d'études des cultures iberiques et latino-americains* (dosier temático), *Cecil*, núm. 4, 2018, <htpp://cecil-univ.eu/C4_2>, pp. 37-61. Puesto en línea el 22/12/2018, consultado en línea el 3 de agosto del 2021.

[43] Franco, "Imágenes…" El autor ofrece numerosos ejemplos de arquitectura efímera bajo los Habsburgo en los que figuran juntos y derrotados como enemigos de la fe y de la Monarquía musulmanes, judíos y herejes protestantes; y para Nueva España, Alicia Mayer presenta también varios ejemplos donde figuran juntos infieles con luteranos y calvinistas: *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/UNAM, 2008.

[44] Iglesias, "Vencidos e infieles…" presenta varios ejemplos de esta asimilación en pinturas en el virreinato peruano. Por otra parte, la referencia a los no bautizados como

en las bulas de la Santa Cruzada se irían incorporando todos esos "adversarios" de la fe, hasta incluir a mediados del siglo XVIII a los "indios bárbaros", que desafiaban el dominio español en las fronteras ultramarinas de su Imperio.[45]

Otro elemento que podemos destacar en la representación de la cruzada y en las bulas de cruzada es la dirección del monarca, y su papel como "principal protector y defensor" de la religión católica y de la "defensa pública de la cristiandad". Ya Alejandro VI en 1494 había concedido a Isabel y Fernando el título de "reyes católicos", y sus sucesores se presentarán como los principales protectores y defensores de la fe y de la Iglesia católica, idea que se refleja también en pinturas de la época,[46] y se exalta en los distintos actos festivos que se celebraban en las principales ciudades del Imperio para celebrar nacimientos de príncipes herederos o el ascenso al trono de nuevos reyes, en la arquitectura efímera y en las representaciones que se celebraban para la ocasión, en las que se exaltaba el papel de la corona en defensa de la fe, como se hizo en los festejos que en 1572, tanto en la ciudad de Sevilla como en el Cuzco, unieron la celebración de la batalla naval de Lepanto con el nacimiento del príncipe heredero Fernando.[47] En el caso de las bulas de Cruzada, el monarca recibirá los fondos para armar soldados y costear la guerra; y sus súbditos, a ambos lados del Atlántico, con sus limosnas, se harán partícipes en la empresa.

---

sinónimo de "moros" pervivió en el lenguaje todavía a principios del siglo XX entre los mapuches en Chile: Iglesias, "Vencidos e infieles…", p. 203; también en Sevilla, se equiparaba al niño no bautizado con moro, como se recogía en los términos que utilizaba la madrina cuando devolvía el niño a la madre, después del bautismo: "Moro me lo entregaste, cristiano te lo devuelvo".

[45] Véase la cédula real que se dirige en 1751 a Nueva España, en el que se especifica que el dinero recaudado por las bulas de Cruzada en el virreinato se podrá emplear contra ellos: AGN, *Indiferente, Bulas de cruzada*, vol. 27, exp. 1.

[46] Véanse, a título de ejemplo, *La Alegoría de Lepanto* o la *Religión socorrida por España*, de Tiziano.

[47] Para el Cusco, Ordinaire, "Lepanto y la guerra…" En la ciudad hispalense uno de los aspectos que se resaltó fue su papel como "defensor de la Fe": Jaime García Bernal, "El consulado y los gremios mercantiles de Sevilla en las fiestas por el triunfo de Lepanto (enero-febrero de 1572)", en *Studia histórica. Historia Moderna*, vol. 42, núm. 2, 2020, pp. 167-193. Ver también la exaltación de su papel en defensa de la fe en la celebración en Lima del nacimiento del príncipe Baltasar Carlos, en 1632, en Eva Valero, "Las relaciones de fiestas…", en el epígrafe que encabeza este artículo.

La idea de cruzada en instrucciones, sermones y sumarios de las bulas de Cruzada

Aunque la bula de Cruzada se predicó en Nueva España desde los primeros años, incluso antes de concluirse la conquista, todo indica que sólo la compraban los españoles, y que no fue hasta 1574 cuando se distribuyó a toda la población. Como señalé en el apartado anterior, sabemos de la compra de ejemplares por parte de los conquistadores antes de la caída de la capital azteca, pero los primeros intentos por venderlas a la población indígena no prosperaron y encontraron una fuerte oposición por parte de las órdenes regulares, encargadas por aquellos años de la evangelización y de las doctrinas, quienes argumentaron que su venta a los indios, todavía neófitos y poco firmes en la fe, les podría inducir a pensar que la gracia de Dios se obtenía a cambio de dinero. Tampoco contribuyeron a extenderla a América, las controversias que en la primera mitad del siglo XVI se desataron en Europa en torno a la venta de indulgencias, a las prácticas penitenciales, a la existencia del purgatorio y, en definitiva, los debates en torno a la doctrina de la justificación, que desembocaría finalmente en el cisma entre cristianos católicos y reformados. Todo ello hizo que la cruzada estuviera suspendida por varios años y casi a punto de desaparecer en el concilio de Trento.[48] Lo que es importante considerar es que después de diversas vicisitudes, fue precisamente en las negociaciones que entablaron la corona y el papado para conformar la liga que, junto con la república de Venecia, se enfrentaría los turcos en el Mediterráneo, que Felipe II, a cambio de su participación, obtuvo, en 1571, de Pío V la concesión de la gracia de cruzada y que, en 1573, Gregorio XIII amplió los privilegios concedidos por su antecesor y la extendió a las Indias. La primera publicación de la bula de Cruzada en Nueva España se realizó de forma solemne en la ciudad de México el 22 de julio, día de la Magdalena, de 1574.[49]

[48] Sobre las dificultades que se presentaron para el otorgamiento de la gracia de Cruzada por parte de la Santa Sede en las décadas centrales del siglo XVI: María del Pilar Martínez López-Cano, "Debates, disputas y desafíos. La bula de la Santa Cruzada y las reformas tridentinas", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM/BUAP, 2014, pp. 19-46.

[49] Sobre la introducción de la bula de la Santa Cruzada en América, Benito Rodríguez, *La bula de la Santa Cruzada en Indias*…; y para Nueva España, Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles*…, cap. 2.

Para el recibimiento y publicación de la bula de cruzada se organizaban en las ciudades novohispanas festejos con música y fuegos artificiales, que daban solemnidad a las procesiones y a los sermones que se predicaban para la ocasión, a los que los fieles tenían obligación de acudir, declarándose para ello día no laborable e impidiendo, para evitar cualquier competencia, que se predicara otro sermón en ese día. Curiosamente, no ha llegado noticia de que en esos actos festivos se hiciera alguna representación alusiva a las cruzadas, más allá de las menciones que se pudieran intercalar en los sermones. Precisamente, en las instrucciones que enviaba el Consejo de Cruzada desde Madrid se exhortaba a los predicadores en Indias a subrayar el piadoso destino que se daría a los fondos recaudados: la guerra contra infieles. Así, en la instrucción despachada por el consejo en 1573 se señalaba que el dinero recaudado sería para "la ayuda a los grandes gastos que Su Majestad ha hecho y continuamente hace en defensa pública de la cristiandad como principal protector y defensor de ella",[50] texto que con pequeñas variantes se retoma en las instrucciones posteriores. Sirva como ejemplo la instrucción para la Nueva España en 1602, en la que se reitera que al adquirir la bula se "ayuda a los gastos de la guerra contra infieles y en defensa pública de la cristiandad", y, como en el caso anterior, se insiste en su aplicación "para ayuda de los grandes gastos que Su Majestad ha hecho y continuamente hace en la defensa pública de la cristiandad, como principal protector y defensor de ella, y de la santa iglesia católica romana universal". En la instrucción, se señala también que los predicadores

> podrán mover y despertar los ánimos de los fieles cristianos a mayor devoción, diciéndoles las causas, fines y santos efectos para que Su Santidad concedió la dicha bula y aplicó la limosna que de ella ha de proceder para la defensa pública de la cristiandad y aumento de la fe católica";[51]

idea que también se reafirmaba en las oraciones que se debían recitar para obtener las indulgencias que se prodigaban en las bulas de cruzada, además de pagar la limosna correspondiente, había, entre otros requisitos, que "implorar el divino auxilio por la unión y victoria de

[50] Véase la Instrucción y orden para la publicación, predicación, administración y cobranza de la bula de la Santa Cruzada en las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, de 30 de agosto de 1573: Biblioteca Nacional de España, *Manuscritos*, 3045, ff. 29-45v.

[51] AGN, *Indiferente*, vol. 6430, exp. 6. En particular los capítulos 2 y 9.

los príncipes cristianos contra los infieles", como leemos todavía en las instrucciones del siglo XVIII.[52]

La lucha contra el infiel se retoma también en las predicaciones. En los modelos que para publicar y despedir la bula de Cruzada preparó fray Juan de la Anunciación, subprior del monasterio de San Agustín de la ciudad de México, por encargo del arzobispo Moya de Contreras, subdelegado general de Cruzada en Nueva España, para facilitar la expedición de la bula en los pueblos de indios, y que, a doble columna, en náhuatl y castellano, fueron impresos en 1575,[53] se explica, en palabras del censor de la obra, de manera "acomodada al ingenio y capacidad de los indios", el destino de lo recaudado. En el sermón para publicar la bula de Cruzada, se señala que el dinero "será para defensa de la fe y cristiandad… para que nuestro rey, que está en Castilla, con ellos haga soldados que hagan guerra a los moros infieles, y para que destruyan y acaben a aquellos que anden contradiciendo a los cristianos", idea que se completa en el sermón para despedir la bula. En este caso, la guerra a la que se alude es contra los moros infieles, a los que combatirá el rey, gracias a las limosnas que se recauden. Estas son las únicas menciones relacionadas con la cruzada, pues el grueso del sermón está dedicado a explicar las bondades de la bula de Cruzada en cuanto a indulgencias y otras gracias que se conceden y cómo, de no tomarla, quedan suspendidos otros privilegios otorgados por los pontífices a favor de los indios en materias de ayunos, dispensas matrimoniales, absolución de pecados reservados o días de precepto, es decir, el centro de la predicación son las gracias e indulgencias, y no la cruzada que da nombre a la bula.[54]

Y es que si, como se refirió en el primer apartado, ya para fines de la Edad Media la cruzada había perdido la idea de expiación y peregrinaje que figuraba en sus primeras convocatorias; en la bula de la Santa Cruzada es evidente que son las indulgencias y los privi-

[52] Véase la instrucción para las provincias de Nueva España, para el bienio 1768-1769: AGN, *Indiferente*, vol. 6565, exp. 19.

[53] Sermones para publicar y despedir la bula de la Santa Cruzada, compuestos y traducidos en lengua americana y castellana, por mandado del ilustrísimo señor don Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, por el muy reverendo padre fray Juan de la Anunciación, religioso de la orden de San Agustín. En México, por Antonio de Espinosa, 1575 (Benson Latin American Collection, Universidad de Texas, Austin, accesible en línea en el portal de la biblioteca).

[54] Ver también: Juan Manuel Carmona Alanís, "La predicación de la bula de la Santa Cruzada a los indios de Nueva España. 1574", México, UNAM, tesis de licenciatura en Historia, SUA, 2016.

legios pontificios la contraprestación que se ofrece a los fieles por sus "limosnas". De hecho, basta ver las instrucciones del Consejo de Cruzada, los manuales destinados a explicar los privilegios de la bula de Cruzada, los sermones, los sumarios o ejemplares que se entregaban a los fieles, o hasta la oposición en los primeros años de los frailes para su predicación a los indígenas, para entender cómo el peso se ha desplazado hacia las indulgencias (y el pago de una cantidad de dinero para obtenerlas) y las otras facultades que se otorgaban a los fieles (en vigilias, ayunos, ante censuras eclesiásticas…), mientras que la alusión a la cruzada se limita a señalar que se trata de las mismas indulgencias y privilegios que se otorgaban a los cruzados, y el piadoso destino que, bajo la dirección e intermediación del rey de España, se daría a los fondos recaudados, un fin que, al mismo tiempo, justifica la prodigalidad de los beneficios que la silla apostólica otorga a los fieles.[55]

Lo anterior explica que ni siquiera en todos los sermones se retome la idea de cruzada que da nombre a la bula. Tal sucede, por ejemplo, en el sermón que se predicó el día de la publicación de la bula de Cruzada en la catedral de México en 1683 por fray Juan de Ávila;[56] y, en otras ocasiones, como en el sermón que predicó fray Agustín de los Reyes en la misma catedral en 1727, sólo existe una velada referencia a los cruzados que en tiempos de Inocencio IIII pelearon por la fe y la "católica corona" contra los turcos. En el sermón, eso sí, se

[55] En particular en los manuales o explicaciones de la bula de Cruzada se hace hincapié en este punto para atajar las críticas que se hicieron a la cruzada, que era vista como una relajación de la disciplina eclesiástica. Los teólogos defendían el gran número de indulgencias que se concedían porque, aunque la limosna que aportaba cada fiel era pequeña, la suma de todas ellas permitía reunir una fuerte cantidad con la que enfrentar a los infieles: Manuel Rodrigues, *Explicación de la bula de la Santa Cruzada…*, Salamanca, en casa de Juan Fernández, 1592.

[56] *Deidad enigmática… por P. Fr. Juan de Ávila, predicador general de la Orden de N. P. San Francisco, y al presente guardián del convento de Chalco, en el sermón que dijo el día del gloriosísimo apóstol S. Andrés… en predicación bula santa cruzada, en catedral, 1683* (da a prensa y a expensas de D. Gonzalo Suárez de San Martín, presidente de la Real Audiencia y comisario general de la Cruzada de estos reinos (Nueva España), al Ilmo. Sr. D. Antonio de Benavides Bazán, patriarca de las Indias…, capellán y limosnero mayor, comisario general apostólico Cruzada en reinos de corona de España. En México, viuda de Francisco Lupercio, 1684). Impreso (Biblioteca Nacional México, Fondo reservado). Tampoco en el que predicó con motivo de la publicación de la Cruzada en la catedral metropolitana de México por el padre Juan Antonio de Oviedo, provincial de la Compañía de Jesús en Nueva España, en 1729, se alude directamente a la Cruzada: *La cruz ligera y suave para lo vivos, lucida y resplandeciente para los muertos*, México, Imprenta de José Bernardo de Hogal, 1731, Biblioteca Nacional de España, Madrid, VE/1060118.

enaltece el triunfo de las armas españolas contra el "mahometano", bajo la dirección de "nuestro rey católico", con la concurrencia del papado y soldados cristianos;[57] y desde luego, en mayor o menor medida, en todos ellos se exalta la figura de los reyes de España en la defensa de la fe católica. Así, en el sermón que para publicar la bula de la Santa Cruzada compuso el maestro fray Onofre Lorenz en Valencia y se imprimió en Tarragona, por Gabriel Roberto, en 1640 se destaca el papel de los reyes de España en la defensa de la santa fe católica, sin que tengan igual en el mundo,

> tanto en reducir a ella gran parte de la gentilidad, como en perseguir herejes, parar grandísimos ejércitos contra bárbaros turcos, expender todas las rentas, arriesgar las mejores y más principales vidas de españoles, y aun la propia,

así como la cesión que hace el pontífice de las limosnas a los fieles y al católico rey de España para que con ello haga la guerra contra los enemigos de la santa fe, "que con ánimo torcido y diabólicas fuerzas inquietan a la Iglesia, perturban la paz de los reinos y provincias del cristianismo". [58]

Consideraciones finales

La idea de cruzada se alimentó en los reinos que componían la Monarquía hispana con discursos y programas iconográficos en fiestas, en piezas teatrales, en la arquitectura efímera, en la literatura y en las artes plásticas. En todas esas representaciones, al igual que en las instrucciones para predicar la bula de la Santa Cruzada y en los sermones que se preparaban para la ocasión, se exaltaba el papel del

[57] *Redención copiosa de vivos y difuntos católicos que obra la bula de la Santa Cruzada libertando a unos y a otros de la esclavitud más amarga de escrúpulos y penas, en virtud del mejor indulto con la comunicación de sus gracias. Pasaporte para la más segura libertad de nuestra feliz España. Sermón que en la iglesia metropolitana de esta corte predicó el día último de noviembre, primera dominica de Adviento, en la célebre publicación de la bula el M.R.P.M Fr. Agustín de los Reyes Rivera, comendador que fue de conventos de Oaxaca y del grande de México… Orden de la Merced*, México, Herederos viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1728.

[58] También en el sermón que se predicó en la catedral de Pamplona en 1746, con motivo de la publicación de la Cruzada, las tres cuartas partes del texto se dedican a establecer la filiación de la bula con el movimiento cruzado, remontándose a Urbano II: *Sermón de la bula de la Santa Cruzada en catedral de Pamplona, año de 1746*.

monarca hispano y de sus súbditos en la defensa del credo católico y de la Iglesia, y en el caso de la Cruzada, se hacía un llamado a los súbditos europeos y americanos a contribuir con sus limosnas en tan encomiosa empresa.

En suma, las distintas representaciones que aludían a la cruzada y, desde luego, las bulas de ese nombre contribuían a reforzar la idea de la extensión y defensa de la verdadera religión como un símbolo característico e identitario de la Monarquía católica, una identidad con una larga tradición, que hundía sus raíces en la Edad Media en el combate contra el islam y que se avivó con la expulsión de judíos y moriscos en la Península Ibérica, en aras a conseguir la uniformidad religiosa, con la persecución de cualquier sospecha de heterodoxia dentro de las fronteras de la Monarquía por parte de los tribunales inquisitoriales, con la expansión de la fe católica a raíz de la incorporación de las Indias al Imperio, y con las interminables guerras que los Habsburgo mantuvieron en Europa, que, si bien no eran en sentido estricto guerras de religión y mucho menos de cruzada, los llevaron, en la mayoría de las ocasiones, a enfrentarse con otros credos religiosos, fuesen cristianos o musulmanes; y ya a mediados del siglo XVIII se incorporó también en el discurso a los indios "bárbaros e idólatras" no sometidos al dominio español en las fronteras del Imperio de ultramar.

La idea de cruzada, además de constituir una buena fuente de ingresos para el erario, en último término, proporcionaba un sentimiento de cohesión a los heterogéneos reinos que constituían la Monarquía católica, unidos, en torno a su rey, en la defensa de la fe católica y en su lucha contra infieles, idólatras y herejes, que se presentaban a la vez como enemigos de la Iglesia y de la Corona.

LA CONQUISTA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORICIDAD DEL RELATO GUADALUPANO: CIUDAD DE MÉXICO, 1621-1759[1]

Iván Escamilla González,
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

> ¿Quién pudiera, sino ella, vencer tantas dificultades como se ofrecieron en la conversión de este Nuevo Mundo? Que si se mira por todas partes, y cómo estaban agavilladas y engarzadas, no solo parecerán dificultades, sino cosas imposibles, por lo menos dignas de que mano tan poderosa, como la de María, las venciese.[2]

La Conquistadora y los conquistadores

Con las palabras del epígrafe, el religioso mercedario criollo fray Luis de Cisneros[3] reflexionaba en su historia de la imagen y santua-

[1] Este trabajo fue presentado inicialmente como una ponencia en el Congreso Internacional "1519: contactos y conexiones", celebrado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM en 2019. La versión que ahora se publica ha sido considerablemente corregida y aumentada gracias a las valiosas observaciones y sugerencias de los integrantes del Seminario Interinstitucional "Historia de la Iglesia", a quienes hago aquí cumplido reconocimiento. Asimismo, agradezco a Josalath Rodríguez Hernández, prestador de servicio social, su apoyo en la localización de materiales para esta versión del trabajo.

[2] Luis de Cisneros, *Historia de el principio y origen, progresos, venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios*, edición de Francisco Miranda, Naucalpan, Santuario de los Remedios, 1999, p. 26.

[3] Cisneros, originario de México, fue en 1596 el primer natural de esa ciudad en recibir el hábito de la Merced tras la venida de la orden a Nueva España desde Guatemala, y se distinguió por su aplicación al estudio y a los púlpitos, así como por haber impulsado como

rio de Nuestra Señora de los Remedios de México, concluida en 1616, acerca de la que consideraba protagónica intervención de la Virgen María en la conquista y cristianización de la tierra novohispana.

El santuario de los Remedios se levantaba en el cerro de Otoncapulco algunas leguas al poniente de la ciudad de México, lugar en donde, según la tradición, Hernán Cortés y su ejército en fuga habían hallado refugio tras la derrota de la Noche Triste en 1520. Allí se había levantado posteriormente una ermita dedicada la Virgen María con el título de la Victoria, que el ayuntamiento de México, formado en su mayoría por capitulares descendientes de los conquistadores, tomó bajo su patrocinio a partir de 1574.[4] Por ello tenía sentido que fray Luis de Cisneros elogiase la intervención sobrenatural de María como combatiente al lado de los conquistadores en el sometimiento aparentemente imposible de aquellos reinos. Las "dificultades" que según Cisneros había vencido la Virgen, incluían en primer lugar "ser la tierra tan extendida y escabrosa, mil leguas tiene de largo, que corren de norte a sur en lo descubierto; por lo ancho más y menos, conforme la estrechan los dos mares, por algunas partes más de trescientas, toda llena de tantas poblaciones […]"; proseguían con "la inclinación que esta gente tenía a sus idolatrías […]", y remataban con "la variedad de lenguas, que ésta bastaba para hacerla imposible, si no es a la mano poderosa de María enderezada y guiada particularísimamente de la mano de Dios […]".[5]

Estas dificultades hallaban un peculiar correlato en las que el mismo Cisneros había encontrado para escribir sobre el origen del santuario, ante la falta de pruebas documentales de la historia de la venida de su imagen titular como compañera y objeto de la devoción de Juan Rodríguez Villafuerte, soldado del ejército de Hernán Cortés:

> Bien dificultoso punto he encontrado […], porque por diligencias que he hecho no he podido hacer bastante prueba de manera que quede asentado con fijeza el principio y origen de esta santa Imagen, aunque lo he inquirido en los anales y cosas que hay escritas de conquista e historias de esta tierra de los archivos de la Ciudad. Y revuéltolos todos, de los indios antiguos de aquel contorno donde está y se apareció la Virgen.[6]

---

comendador la consolidación del primer convento mercedario de México: Francisco Miranda, "Noticias del autor y de la primera edición de esta obra", en Cisneros, *Historia…*, pp. [1]-[2].

[4] Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1621-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 40-50, 73-75.

[5] Cisneros, *Historia…*, pp. 26-28.

[6] Cisneros, *Historia…*, pp. 43-44.

No se arredró Cisneros sin embargo en afirmar la que creía indudable verdad, tras narrar la milagrosa intervención de la Madre de Dios durante la retirada española de la Noche Triste, confundiendo a los perseguidores mexicas que estuvieron a punto de rematar al desbaratado ejército de Cortés y sus aliados indígenas: "pondérese ahora este hecho de la Virgen, y verse ha cómo por él solo puede atribuírsele toda la conquista"; y más aún: "fue causa total de los buenos sucesos de la conquista, y que este reino viniese al conocimiento del verdadero Dios".[7]

La insistencia de fray Luis de vincular a la imagen de los Remedios y dar a la Virgen María un papel protagónico en los hechos de la Conquista hablaba de un momento muy particular en la construcción de la memoria histórica en torno a ese acontecimiento. Para entonces habían desaparecido físicamente las generaciones protagonistas e inmediatas al mismo, las cuales habían creado en la ciudad de México y sus contornos una serie de sitios dedicados, según lo ha estudiado Antonio Rubial, a sustentar simbólicamente a través de la memoria el orden surgido de la violencia de la Conquista, y que incluían entre otros los santuarios marianos de los Remedios y del Tepeyac, establecidos ambos en antiguos campamentos de los conquistadores.[8] El relato de Cisneros, al recoger la antigua tradición medieval de representación de la Virgen María como *Socia Belli* o aliada guerrera de los ejércitos cristianos en la lucha contra el infiel, y vincularla con el que se enunciaba ya entonces como el momento fundacional de la Nueva España,[9] daba con una nueva veta sobre la cual la retórica criolla construiría variaciones insospechadas en las décadas siguientes, particularmente en la construcción histórica de la tradición guadalupana, tema al cual se dedicarán las siguientes páginas.

Y es que, en efecto, pese a las dudas del mismo Cisneros, y sin que él mismo llegara a saberlo, pues falleció en 1619, la publicación de su historia en septiembre de 1621,[10] con el patrocinio y dedicación al Cabildo

[7] Cisneros, *Historia…*, p. 22.

[8] Antonio Rubial García, "Santos mártires guerreros y Vírgenes conquistadoras. Templos, advocaciones y fiestas como espacios de memoria y sujeción en torno a la conquista de México-Tenochtitlan", *Estudios de Historia Novohispana,* núm. 66, 2022, en prensa. Agradezco al autor haberme compartido su artículo antes de su publicación.

[9] Véase Denise Fallena Montaño, "La imagen de María: simbolización de conquista y fundación en los valles de Puebla-Tlaxcala: la Conquistadora de Puebla, la Virgen de la Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula", tesis de doctorado en Historia del Arte, UNAM, 2013, pp. 60 y siguientes.

[10] El colofón de la edición original de la obra de Cisneros da como fecha de conclusión de su impresión el 26 de septiembre de 1621: Cisneros, *Historia…*, p. 239.

y regimiento de la ciudad de México, cayó en un terreno fértil y ansioso por dar sentido y trascendencia, en el discurso de la historia, a los acontecimientos que habían desembocado en la incorporación del reino a la monarquía católica de los Habsburgo. Ese mismo año se cumplía el primer centenario de la caída de México-Tenochtitlan, y el cabildo de la ciudad resolvió "celebrarlo diferente que los años pasados", dando un realce especial a la fiesta del 13 de agosto y al Paseo del Pendón. A pesar de los graves apuros financieros por los que pasaban entonces los propios del cabildo, que se había impuesto ese mismo año restricciones a los gastos festivos, se autorizó que en adición a los clarines, tambores y salvas de artillería para la procesión y al adorno habitual de las casas consistoriales, se solemnizara la fiesta con fuegos de artificio y música, además del lustre adicional que aportaría la dedicación ese mismo día de la recién reconstruida iglesia de San Hipólito.[11]

Un inesperado, y a final de cuentas, afortunado cambio de planes se impuso al haber llegado a finales de julio la noticia oficial de la muerte del rey Felipe III, con las correspondientes órdenes para guardar luto, así como para que la ciudad levantara pendones por su sucesor, Felipe IV.[12] Cuando la Real Audiencia, que en ese momento ejercía el gobierno del reino, dispuso que la jura real se efectuase el 13 de agosto,[13] el cabildo negoció que, a cambio de llevar el Pendón a San Hipólito en su día sin clarines ni salvas y en traje de luto por el rey difunto, la jura se pasase para el 15 de agosto, y que para celebrarla la propia Audiencia le permitiese disponer en calidad de préstamo de 3 mil pesos del fondo de la obra del desagüe de la ciudad.[14] De ese modo el fasto de la ceremonia de jura real de 1621 resultó (a decir de Gibran

[11] *Libro veinte y cuatro de actas de cabildo que comienza en 1o de febrero de 1621 y termina en 17 de febrero de 1623,* México, Imprenta de "El Correo Español", 1906, sesión de 30 de junio de 1621, pp. 98-99 (en adelante AC). Detalles adicionales interesantes sobre la planeada celebración del centenario de 1521 son aportados por Arias de Villalobos, *Obediencia que México, cabeza de la Nueva España, dio a la Majestad Católica del rey D. Felipe de Austria…* [México, Diego Garrido, 1623], en Genaro García (comp.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. Tomo XII*, México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1907, pp. 135 y ss. Sobre la fiesta del Paseo del Pendón, véase Linda A. Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004; también Lucía Hernández Flores, "La fiesta del poder y el poder de la fiesta. La celebración de San Hipólito o del Pendón Real durante la segunda mitad del siglo XVII", tesis de licenciatura en Historia, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

[12] AC, sesión de 27 de julio de 1621, p. 111.

[13] AC, sesión de 31 de julio de 1621, p. 122.

[14] AC, sesión de 5 de agosto de 1621, p. 134.

Bautista) en "la afirmación del poder local por medio de los recursos retóricos y los elementos legales y legitimadores de la autoridad real […] en una fecha de enorme significado para el sentido de reino que México imprimía a su comarca y arzobispado".[15] Que el centenario de 1521 fue un referente fundamental en la lectura política que se quiso dar a ese día lo denota la publicación en 1623, patrocinada por el Cabildo, de la crónica de la jura. Su autor, el poeta Arias de Villalobos, se esforzó en vincular ambas conmemoraciones destacando la iniciativa y el protagonismo de los capitulares, y retrató a la Conquista como la hazaña heroica que permitía a México cumplir un siglo prestando obediencia a los reyes de España y a la ley evangélica.[16]

Por si lo anterior no bastara, una nueva ocasión de hacer especial recordación de la Conquista tuvo lugar pocos años después, en 1629, con motivo del fallecimiento en la capital a finales de enero de ese año del cuarto marqués del Valle de Oaxaca, Pedro Cortés, nieto del conquistador y último descendiente suyo por la línea masculina directa. Por órdenes del virrey marqués de Cerralvo, así como del arzobispo Francisco Manso y Zúñiga, el entierro de don Pedro, dispuesto en la capilla mayor de la iglesia de San Francisco de México, se tomó como ocasión para brindar honras especiales y sepultar allí mismo los huesos del propio Hernán Cortés, depositados hacía más de sesenta años sin pena ni gloria en el convento franciscano de Texcoco.[17] Nieto y abuelo fueron velados juntos en las casas del Estado y Marquesado del Valle, y luego, el 24 de febrero siguiente, trasladados a San Francisco

[15] Gibrán Bautista y Lugo, *Integrar un reino. La ciudad de México en la monarquía de España, 1621-1628*, México, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2020, pp. 66-67.

[16] Arias de Villalobos, *Obediencia…*, pp. 150-160. El impreso incluía como segunda pieza una larga composición poética titulada "Mercurio" (Arias de Villalobos, *Obediencia…*, pp. 184 y ss.), en la que el poeta describía las grandezas de la ciudad de México y contaba su historia en el siglo transcurrido desde 1521, centrándose en la narración de la Conquista y la alabanza de la figura de Hernán Cortés. Aunque para entones contaba ya con una larga residencia en México, Villalobos era nativo de Extremadura, lo que en parte explica también su entusiasmo al hablar de Cortés.

[17] Luego de su primer entierro en el monasterio de San Isidoro del Campo cerca de Sevilla, los restos de Hernán Cortés fueron traídos hacia 1566 a la iglesia de los franciscanos de Texcoco (donde reposaban los de otros miembros de su familia), por no haberse cumplido, ni entonces ni después, su voluntad de ser sepultado en un convento de monjas que con el patrocinio del marquesado debía levantarse en Coyoacán. Ninguna fuente novohispana contemporánea parece haber recogido la noticia de la venida y primer depósito del cuerpo de Cortés en Texcoco. Luis González Obregón, "Los restos de Hernán Cortés. Disertación histórica y documentada", *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, 1906, III, 10, pp. 1-25.

acompañados de un fastuoso cortejo fúnebre en el que participaron enlutados el virrey, el arzobispo, los cabildos eclesiástico y de la ciudad, la Audiencia, tribunales, la Universidad, y todos los criados de la casa del marqués, junto con trescientos franciscanos portando hachas encendidas, y cuatro compañías de infantería "con las banderas arrastrando y las cajas cubiertas de paño negro". Los restos del conquistador, llevados por oidores en un ataúd cerrado forrado de terciopelo negro, eran escoltados por dos guiones, bordados en oro uno con las armas reales, y otro con las del Marquesado, portados por sendos guardias montados y armados de punta en blanco. Una vez en San Francisco, las honras tuvieron lugar ante una gran pira o túmulo iluminada con trescientos candiles de plata y adornada con "muertes", estandartes y tarjas; posteriormente, la urna con los restos del conquistador quedó a la vista en un nicho enrejado en el presbiterio del templo, bajo un dosel con sus armas y su retrato, como permanente memorial.[18]

Para muchos aquellas solemnes honras debieron compensar con creces las que la ciudad no había rendido al mismo Cortés a su muerte en 1547, y sin duda renovaron en el ánimo general y de manera aún más inequívoca la actualización de la memoria de la Conquista ya alentada por la jura real y el centenario de 1621, y por la reciente publicación de las obras de Luis de Cisneros y de Arias de Villalobos. Y no es imposible que entre quienes asistieron y atendieron a todo ello estuviera, y hubiese quedado hondamente impresionado, un ingenioso clérigo criollo llamado Miguel Sánchez. Como propondré a continuación, la entusiasta participación de Sánchez en la construcción de lo que puede llamarse la "memoria histórica" de la Conquista como epopeya fundacional de la Nueva España le permitiría intervenir decisivamente en la invención retórica del que paradójicamente ha sido considerado siempre el mito primigenio del nacionalismo mexicano.

Ejército de ángeles

En comparación con los enormes alcances que la posteridad le atribuiría, Miguel Sánchez tuvo una carrera académica y eclesiástica bastante modesta y una poco extensa producción literaria. Nacido

[18] Lucas Alamán, *Disertaciones sobre la historia de la República Megicana*, México, Jus, 1969, II, 45-47, 287-304, narra el entierro de 1629 y documenta lo gastado en él, según documentos del archivo del Marquesado del Valle.

hacia 1594 en la ciudad de México, cursó teología en su Universidad y se recibió en 1625 de bachiller en artes, facultad en la que opositó sin éxito a una cátedra; lo más que logró fue formar parte, unos años después, del claustro de consiliarios universitarios. En cuanto a beneficios, solo obtuvo algunos de los usuales entre las filas medias de los eclesiásticos seculares ligados clientelarmente al alto clero, como los de capellán del convento de San Jerónimo y del Hospital Real de Naturales, que tuvieron la ventaja de permitirle permanecer en la capital y no desligarse de su república letrada. Casi al fin de sus días, a cuenta sin duda de la fama que alcanzó como "evangelista" guadalupano, logró la capellanía mucho más prestigiada del santuario de Nuestra Señora de los Remedios, y la admisión, en 1662, al Oratorio de San Felipe Neri. Falleció en 1674 habiendo obtenido pocas veces el favor de la imprenta, no obstante haber sido siempre predicador y apologista exaltado de las bondades espirituales de su tierra.[19]

Una de esas contadas ocasiones fue la publicación en 1648 de su más célebre obra, su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*.[20] El libro de Sánchez no solo fue la primera versión impresa del relato de las apariciones de la Virgen al vidente Juan Diego; sino que, además, ofrecía su interpretación de la mariofanía del Tepeyac como cumplimiento de una prefiguración contenida en el libro del Apocalipsis, confirmación a su vez de la creencia en la Inmaculada Concepción de María, es decir, el privilegio celestial otorgado a su alma de haber sido preservada en todo momento de la mancha del pecado original.[21] La interpretación de Sánchez lograría una enorme resonancia y resultaría fundamental en la estructuración discursiva y

[19] José Antonio Juárez Reyes, *El evangelista guadalupano Miguel Sánchez y el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, pp. 52-63, ofrece datos documentales de la vida de Sánchez y una síntesis del contenido de todas sus obras conocidas; véase también Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, 2ª ed., Albuquerque, The University of Arizona Press, 2017, capítulo 7.

[20] Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profezia del capítulo doce del Apocalipsis…*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1648. Será citado en adelante por la edición del texto recogida en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (comps. y eds.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 152-281.

[21] Pese a su creciente difusión a partir de la Baja Edad Media y su defensa por diferentes escuelas teológicas, la creencia en la Inmaculada Concepción de María solo fue declarada dogma de fe por la Iglesia Católica en 1854.

la difusión de la devoción guadalupana, al ponerla en sintonía, como lo han estudiado con brillantez Solange Alberro y Jaime Cuadriello, con el exaltado movimiento 'inmaculista' que entonces recorría el mundo hispánico.[22] Pero si el inmaculismo ha sido general y atinadamente reconocido como fundamento teológico de la exégesis guadalupana de Sánchez, no ha ocurrido algo semejante con la inspiración que pudo encontrar en el espíritu de rememoración histórica de la Conquista que animó a la ciudad de México hasta justo antes de que la catastrófica inundación de 1629-1634 pusiera en duda la sobrevivencia misma de la capital.

Esta vinculación se advierte desde el mismo precedente retórico escogido por Miguel Sánchez como modelo para su *opus magnum* guadalupano. Bien sabido es que, al principio de su texto, Sánchez refirió los magros resultados de su búsqueda de "papeles y escritos tocantes a la santa imagen y su milagro", para admitir llanamente enseguida que en favor de su intento de escribir al respecto obraba sobre todo la existencia de una tradición "antigua, uniforme y general"; al leerlo, es inevitable recordar la confesión de fray Luis de Cisneros al inicio de su propio libro, respecto de la misma imposibilidad de encontrar documentos auténticos sobre la proveniencia de la imagen de los Remedios. Considero muy probable que Sánchez desde su juventud hubiese leído con atención y asombro la *inventio* por Cisneros del origen del santuario de los Remedios, y que hubiese establecido sin mucha dificultad un paralelo con el del Tepeyac en ese y muchos otros sentidos, como se verá enseguida.

No entraré aquí en el prolijo e irresuelto debate respecto de la relación entre el relato de las apariciones guadalupanas ofrecido por Sánchez y la primera narración impresa en náhuatl de las mismas, el problemático texto conocido como *Nican mopohua,* publicado al año siguiente como parte del *Huei tlamahuizoltica* de Luis Lasso de la Vega, capellán del santuario.[23] No obstante, hay una diferencia entre

[22] Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999, pp. 152-162; Jaime Cuadriello, "El obrador trinitario o María de Guadalupe creada en idea, imagen y materia", en *El divino pintor: la creación de María de Guadalupe en el taller celestial*, catálogo de exposición, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2001, pp. 67-109.

[23] Sería imposible referir aquí a todos los autores que han abordado los problemas de la autoría, el origen y las relaciones intertextuales del *Nican mopohua* con el libro de Sánchez y con otras fuentes, pero entre los investigadores contemporáneos más destacados e influyentes cabe citar a Lisa Sousa, Stafford Poole y James Lockhart (edición y traducción),

ambos que conviene destacar por lo que importa para la comprensión del alcance de la obra de Sánchez. En efecto, en el *Nican mopohua* la Conquista de México es objeto tan solo de una brevísima alusión circunstancial casi al principio del relato, que se lee así en la versión al español de Primo Feliciano Velázquez:

> Diez años después de tomada la ciudad de México se suspendió la guerra y hubo paz en los pueblos, así como empezó a brotar la fe, el conocimiento del verdadero Dios, por quien se vive.[24]

Sánchez en cambio decidió hacer de la Guadalupana no solo la "mujer prodigio y sagrada criolla"[25] que en el siglo XX atrajo la atención de todos los estudiosos del guadalupanismo, sino también (inspirado de nuevo por Luis de Cisneros) la Conquistadora de México, conjuntando el modelo medieval de la *Socia Belli* y el combate escatológico narrado en el capítulo 12 del libro bíblico del Apocalipsis. Como se sabe, dicho pasaje versa sobre una de las visiones del apóstol Juan sobre el fin del mundo: la aparición en el cielo de una Mujer vestida de sol y con la luna a sus pies, que da a luz a un varón entregado a Dios para regir a todas las naciones, seguida del vano intento de devorar a su hijo por parte de un dragón de siete cabezas, de la huida de la Mujer al desierto dotada por Dios con un par de alas de águila, y finalmente, de la derrota del ejército infernal del dragón por la milicia angélica capitaneada por el arcángel Miguel.

Para Sánchez, tanto el aspecto de la imagen pintada en el ayate, como las circunstancias de su aparición, y entre ellas señaladamente la Conquista de México, representaban el cumplimiento cabal del

---

The Story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica *of 1649*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 2000; David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 129-158. Véase también Rodrigo Martínez Baracs, "Tepeaquilla, 1528-1555", *Historias*, 66-67, 2007, pp. 43-72. Para un resumen de las distintas posturas historiográficas, véase Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688,* México, Fondo de Cultura Económica, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2020, pp. 141-163.

[24] Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuizoltica…* [México, Juan Ruiz, 1649], en De la Torre y Navarro, *Testimonios…*, p. 290. Confróntese con la versión de Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe…*, pp. 93-95. El texto en náhuatl, establecido por Sousa, Poole y Lockhart, *The Story…*, p. 60, dice: *Ye iuh màtlacxihuitl in opehualoc in atl in tepetl in Mèxico, yn ye omoman in mitl, in chimalli, in ye nohuian ontlamactcamani in ahuàcan, in tepehuàcan; in macaçan ye opeuh, ye xotla, ye cueponi in tlaneltoquiliztli, in iximachocatzin in ipalnemohuani nelli Teotl DIOS.*

[25] Sánchez, *Imagen…*, p. 158.

"original profético". Por ello en su libro el segundo apartado de la confrontación propiamente dicha entre el texto bíblico, su exégesis y la tradición de la imagen guadalupana se titula "Misterioso dibujo de la Santa imagen, *en la valerosa conquista de su ciudad de México*".[26] El prenuncio de San Juan, afirma allí Sánchez, no hallaría cumplimiento sin un acontecimiento histórico providencial, según su tesis:

> que siendo María Virgen la imagen más perfecta y copiada del original de Dios, […] dispuso y obró su dibujo primoroso en esta su tierra México, conquistada a tan gloriosos fines, ganada para que apareciese imagen tan de Dios.[27]

El teólogo construye así la comprobación de su aserto a partir de cada uno de los versículos del texto sagrado. Al referir los dolores de parto que la Mujer experimentó (Apoc 12,2), parece que habló San Juan "por México y su conquista, donde para fundar la Iglesia […] fue en sus principios con dolores, aprietos, sangre y vidas, que ofrecieron gustosos los cristianos conquistadores y ministros".[28] La descripción del dragón infernal, figura de Satanás (Apoc 12,7-9), anunciaba según Sánchez a las siete naciones idólatras de la "gentilidad de México", atraídas por el demonio hasta el sitio donde se asentó la ciudad para ser fundadoras de su "imperial monarquía".

"No es menester", dice Sánchez, "más explicación para el suceso y conquista de esta ciudad y reino poseído en su gentilidad del dragón con siete cabezas y coronas":[29] para él no cabía duda de que los ángeles vencedores anunciados en la profecía eran "el excelentísimo don Fernando Cortés, […] sus valerosos compañeros soldados, […] su ejército milagrosamente guerrero".[30] Entregaron estos la tierra a Dios, como los ángeles pusieron en manos del Creador el barro para que formase al hombre, de modo que hiciese "un dibujo de su imagen, y se supiese, que la dicha de conquistarse esta tierra, era porque en ella se había de aparecer María Virgen en su santa imagen de Guadalupe, con que enteramente pudiesen ellos cantar su victoria".[31]

---

[26] Sánchez, *Imagen…*, p. 163. Cursivas mías.
[27] Sánchez, *Imagen...*, p. 164.
[28] Sánchez, *Imagen…*, p. 169.
[29] Sánchez, *Imagen…,* pp. 169-170.
[30] Sánchez, *Imagen…*, p. 170.
[31] Sánchez, *Imagen…*, p. 171.

Quedó así México, no obstante hallarse tan lejana de España como el desierto donde fue escondida la Mujer con alas de águila (Apoc 12,6), agregada a la corona de su rey, nuevo Salomón,[32] según la conocida comparación entre la monarquía hebrea y la católica de los Austrias.[33] Las alas del águila de sus armas gentílicas fueron transfiguradas por el bautismo en los dos brazos de la Cruz, privilegio que gozó esta ciudad desde el "anticipado pronóstico de su dichosa conquista" que fue la llegada de los hispanos al puerto en que, por desembarcar en Viernes Santo, "intitularon el puerto de la Cruz", es decir, Veracruz.[34] Finalmente Sánchez saluda a México "ciudad hoy verdaderamente venturosa, por hallarse tan en la fe de Cristo confirmada y en la Corona de España favorecida, gloriándose en el fidelísimo vasallaje a tan católica monarquía", y por haber recibido "la luz del Evangelio por mano de María Virgen Madre de Dios, asistente conquistadora".[35]

Tantos milagros como ha hecho

No sería su tratado guadalupano el único lugar en que Miguel Sánchez haría elogio de los conquistadores y demostraría su inmensa admiración por Hernán Cortés. En 1665, poco después de su nombramiento como capellán del templo de Nuestra Señora de los Remedios, publicó sus *Novenas de la Virgen María Madre de Dios para sus dos devotísimos santuarios de los Remedios y Guadalupe,*[36] en las que unía en un solo y no menos complejo discurso a las dos imágenes marianas. Al hablar en una de las meditaciones de las novenas sobre la fortaleza del brazo de Dios, que humilla a los soberbios y ensalza a los humildes, se refería al "príncipe caudillo Conquistador de este Nuevo Mundo don Fernando Cortés; en tanto grande, raro, admirable y sin igual único", a quien comparaba con Barac, capitán de Israel, quien, según el relato

[32] Sánchez, *Imagen*…, p. 174.

[33] Sobre la identificación de los reyes de España con los de Israel, véase Víctor Mínguez, *La invención de Carlos II. Apoteosis simbólica de la Casa de Austria*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2013, pp. 155-161.

[34] Sánchez, *Imagen*…, p. 173.

[35] Sánchez, *Imagen*…, p. 179.

[36] Miguel Sánchez, *Novenas de la Virgen María Madre de Dios para sus dos devotísimos santuarios de los Remedios y Guadalupe*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1665. Cito por la reimpresión incluida en *Colección de obras y opúsculos pertenecientes a la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México,* Madrid, Lorenzo de San Martín, 1785, vol. I, pp. 61-309.

bíblico contenido en el libro de los Jueces, venció a los canaanitas con el auxilio de dos poderosas mujeres, la profetisa Débora y la dama Jael. Ambas eran prefiguraciones, afirmaba, de Remedios y Guadalupe: la primera, como refugio "a cuyo monte, como a otro Tabor, se acogieron los españoles en la noche más obscura de sus trabajos", y que les dio al final la victoria; la segunda, como "Jael animosa", al aparecerse en el Tepeyac a un indígena, acabó de destruir "al Sisara, demonio de su idolatría". El teólogo no dejaba pasar la ocasión de lamentar que la envidia del tiempo había conseguido hacer mella en la memoria de los hombres sobre las hazañas del caudillo extremeño.[37]

Los empeños del bachiller Sánchez no habían sido sin embargo en vano. Cuando tomó por primera vez la pluma para escribir sobre el portento del Tepeyac, el templo de Guadalupe comenzaba a experimentar un cierto auge gracias al cobijo de los arzobispos y el cabildo eclesiástico de México, pero aún carecía del aliento de un relato sancionado por la autoridad eclesiástica acerca del origen del simulacro que allí se veneraba, un rasgo que compartía con otros "santuarios de imagen" surgidos entre 1580 y 1620 en el centro de Nueva España, según lo ha destacado William Taylor.[38] Con su libro de 1648, Sánchez no solo ayudó a llevar al culto a una nueva etapa de desarrollo,[39] sino que ofreció además la mejor respuesta posible a la necesidad en que la capital del reino se encontraba, pasado más de un siglo de su conquista, de otorgar un sentido trascendental a su gesta de origen. Frente a la intemporalidad ambigua del *Nican mopohua*, la visión de Sánchez brindó a sus lectores criollos un firme anclaje en los hechos y protagonistas de la Conquista que contribuiría a asentar la memoria histórica sobre las apariciones de 1531.

Lo anterior resultaría fundamental una vez que los promotores del culto guadalupano comenzaron a buscar activamente a partir de 1665 el reconocimiento oficial del mismo y de la fiesta del 12 de diciembre por la Santa Sede. Al ser la historia de las apariciones de 1531 en el Tepeyac una creencia piadosa carente de documentación que respaldasen jurídicamente su veracidad, no estaba en posición

[37] Sánchez, *Novenas…*, pp. 201-204. Cf. el relato bíblico contenido en Jueces, 4.

[38] De acuerdo con la periodización del desarrollo de los santuarios de imagen en Nueva España propuesta por William B. Taylor, *Theater of a thousand wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain,* Nueva York, Cambridge University Press, 2016, pp. 52-63.

[39] Taylor, *Theater…*, pp. 64-67.

de cumplir con la estricta normativa de Roma para reconocer la autenticidad de milagros e incluirlos en el calendario litúrgico.[40] Por ello, la vinculación de la tradición a circunstancias de indudable historicidad podía ayudar a sustentar su autenticidad, al lado de otros argumentos como la uniformidad del relato del milagro transmitido de generación en generación, o la prueba aportada por las cualidades milagrosas atribuidas al propio ayate original de Guadalupe.

Muestra de la importancia de lo dicho es la persistente asociación entre la Conquista y el origen milagroso del santuario de Guadalupe en sus otros grandes historiadores del siglo XVII, Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia. De ese modo, si el nahuatlato y catedrático de matemáticas Becerra Tanco afirmó en su *Felicidad de México* que la tradición recibida sobre el milagro se apoyaba también en la memoria indígena recogida en antiguos cantares y documentos pictográficos, su mentalidad científica también lo obligó a admitir la necesidad de correlacionar cronológicamente esas mismas fuentes con las de origen occidental, tomando como punto de referencia, precisamente, a la Conquista.[41]

Por su parte el hagiógrafo jesuita Florencia, en su *Estrella del norte de México,* de 1688,[42] trajo a los conquistadores en apoyo de sus dichos sobre el milagro guadalupano, e incluso hizo de ellos partícipes en la conformación original de la tradición. Propuso que el nombre de la advocación pudo provenir de que la Virgen se hubiera dado a sí misma el título en náhuatl de *Quauhtlalapan*, que devino en Guadalupe al ser mal comprendido por los españoles; "y como muchos de los conquistadores y pobladores, y entre ellos el principal Hernando Cortés, eran extremeños, abrazaron con especial amor y cariño, y propagaron el nombre de Guadalupe, en memoria de la

[40] Véase al respecto Iván Escamilla González, "Máquinas troyanas: el guadalupanismo y la Ilustración novohispana", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* núm. 82, 2000, pp. 199-232; y "Reformar la reforma. Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del patronato guadalupano en Nueva España, 1737-1746", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"-BUAP, 2014, pp. 227-247.

[41] Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe…*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1675, f. 10r: "anotaciones que deben suponerse, para prueba de la tradición", y f. 30r: "para mayor claridad, y confirmación de lo dicho".

[42] Francisco de Florencia, *La estrella del norte de México, aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo […] en la historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México […]*, México, Imprenta de María de Benavides, 1688.

santa y venerable imagen de este nombre en su Extremadura".[43] Fue Florencia también el primer historiador en ofrecer como prueba de la antigüedad de la tradición el testimonio de Bernal Díaz del Castillo sobre el santuario de "Tepeaquilla" incluido en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*,[44] hallazgo que debió fascinarle tanto al jesuita que no dudó en parafrasear el mismo pasaje del soldado cronista para referirse en otra parte a "tantos milagros como ha hecho, y cada día hace Dios por la santa imagen de Guadalupe".[45]

No obstante, el más sorprendente documento citado por Florencia para hablar de cómo "desde la Conquista, y aún antes, tuvo esta Señora escogido este puesto para teatro de sus misericordias" provino nada menos que de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún. Luego de lamentar el extravío en España de la *Historia* de Sahagún por la posibilidad de que el franciscano hubiera escrito del milagro como "testigo ocular", Florencia daba la noticia del afortunado hallazgo en México de un fragmento de la obra, referido precisamente a la Conquista, del que le había sido posible al jesuita obtener una copia antes de que también a ese manuscrito se le perdiera el rastro.[46] Citaba entonces un pasaje de ese texto donde se hablaba de un portento ocurrido en los días finales del asedio de Tenochtitlan, cuando durante una noche de lluvia los últimos defensores de Tlatelolco contemplaron asombrados cómo un gran torbellino de fuego "envuelto en brasas y centellas" venido des-

[43] Florencia, *La estrella…*, f. 101. Según los relatos de Sánchez y Lasso de la Vega, la Virgen no declaró el nombre con el que quería ser conocida a Juan Diego, sino a otro indígena, su tío Juan Bernardino, al aparecérsele y sanarlo de una enfermedad. Puesto que la lengua náhuatl carecía de los fonemas suaves "g" y "d", varios escritores debatieron si el título de la advocación podía haber sido realmente el de Guadalupe, palabra que Juan Bernardino no habría podido pronunciar correctamente.

[44] Florencia, *La estrella…*, f. 37r.

[45] El texto original de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introd. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1992, p. 583, dice al capítulo CCX, donde Bernal habla de "los provechos" que se han seguido de la Conquista: "y miren […] la santa iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, que está en lo de Tepeaquilla, donde solía estar asentado el real de Gonzalo de Sandoval cuando ganamos a México; y miren los santos milagros que ha hecho y hace cada día, y démosle muchas gracias a Dios, y a su bendita madre Nuestra Señora, y loores por ello que nos dio gracias y ayuda que ganásemos estas tierras donde hay tanta cristiandad".

[46] Florencia, *La estrella…*, ff. 159r-160r. Florencia afirma que se trataba de "un cuaderno" de la obra de Sahagún "que por dicha quedó en este reino […] que también se lo llevó después a España el Licenciado D. Francisco de Montemayor de Cuenca" y del que sacó una copia "el M.R.P. Lector Fr. Esteban Manchola el año de 1668 […] que contiene todo el libro primero [sic] de dicha historia": Florencia, *La estrella…*, f. 160r.

de el Tepeyac, "que es donde está ahora Santa María de Guadalupe", daba la vuelta en torno a ellos para luego desvanecerse en el lago; después de aquel prodigio, afirmaba Sahagún, los asediados comenzaron a discutir el modo en que se rendirían a los españoles.

Florencia aparentemente ignoraba que el supuesto fragmento de la *Historia* era en realidad la reelaboración hecha por el propio Sahagún del libro XII de su obra en 1585; es decir, varios años después de que el original de la *Historia* fuera remitido por el virrey Martín Enríquez a España por órdenes de Felipe II. Supiera o no lo anterior, el jesuita veía en el texto una nueva confirmación de la existencia del santuario y su culto antes de 1580, año en que Enríquez dejó Nueva España; y no se arredró de decir que con el prodigio obrado en 1521 desde el sitio donde habría de asentarse luego su santuario, la Virgen apartó a los indígenas "de la pelea contra los españoles […] a fin de que asegurasen el bautismo" que luego recibieron, y logró que finalmente rindiesen la ciudad "a los victoriosos conquistadores, de que se siguió la conversión de todo este reino, y la salud de innumerables indios".[47]

La conquista del púlpito

Los estudiosos de los sermones guadalupanos, como el pionero Francisco de la Maza, y en su estela David Brading y Alicia Mayer, han destacado la importancia del púlpito en la difusión durante los siglos XVII y XVIII de los temas que la historiografía habitualmente ha asociado al culto de Tepeyac, particularmente los del llamado "patriotismo

[47] Florencia, *La estrella…*, ff. 160r-161r. Sobre el uso por Florencia de la versión reelaborada por Sahagún del libro XII de su *Historia* (misma que solo se publicaría completa en 1840, tras su recuperación en España por Carlos María de Bustamante a través del Conde de la Cortina), véase Jason Dyck, "The Sacred Historian's Craft: Francisco de Florencia and Creole Identity in Seventeenth Century New Spain", tesis doctoral en Historia, Universidad de Toronto, 2012, pp. 274-275. El pasaje del torbellino de fuego aparece en el capítulo 40 de la reelaboración de 1585, correspondiente al 39 de la versión original del libro XII: fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CNCA, 1989, vol. 2, pp. 858-859. No resulta claro por qué Florencia supuso que el cuaderno en cuestión era copia del libro I de la *Historia* de Sahagún, ni por qué lo dató antes de 1580, cuando al inicio del texto el propio franciscano fechaba su redacción en 1585. Como fuese, no podía imaginar el escritor jesuita que el hallazgo a finales del siglo XVIII por Juan Bautista Muñoz del original de la *Historia general* haría del cronista franciscano uno de los referentes favoritos del antiaparicionismo en los siglos XIX y XX.

criollo" y de la exaltación de la tierra.[48] Sin embargo, y como se verá a continuación, un examen de la oratoria sacra a través de las piezas que lograron la imprenta en la ciudad de México en la centuria que corre a partir de 1660 revela que el tropo de la Conquista como escena y hazaña del prodigio guadalupano también fue eje de muchos de los desarrollos retóricos dirigidos a las audiencias novohispanas en ese período, a la par que el culto y su base social se expandían.[49]

Lo anterior es observable ya desde el primer sermón impreso de tema guadalupano conocido, publicado en 1661 y predicado el 12 de diciembre del año anterior en la ermita del Tepeyac por el Dr. José Vidal de Figueroa, cura del pueblo de indios de Tejupilco del arzobispado de México,[50] y en el que proponía que la conversión de los naturales de la Nueva España había resultado de la intervención de la propia María en su advocación de Guadalupe como "conquistadora" de las Indias.[51] En este sentido, la influencia de Miguel Sánchez a través no solo de su *Imagen* de 1648, sino también de sus *Novenas* de 1665, se dejó sentir cada vez más claramente en la prédica, como en el sermón pronunciado en 1672 por el dominico José de Herrera para las monjas del convento de Santa Catarina de Siena, e impreso con el patrocinio del Consulado de Comerciantes de México.[52] La pieza es

[48] Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1953; David Brading, *Nueve sermones guadalupanos (1661-1758)*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2005; Alicia Mayer, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Universidad de Alcalá, 2010. Para otros aspectos de la oratoria guadalupana novohispana, véanse entre otros Jorge E. Traslosheros Hernández, "Sermones manuscritos en honor de la Virgen de Guadalupe", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, 2000, pp. 141-163; Escamilla, "Máquinas…"; Cuadriello, "El obrador…"; Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico, 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003.

[49] Para la elaboración de este apartado me he basado en los sermones incluidos en una miscelánea de impresos guadalupanos novohispanos en tres tomos que perteneciera al historiador Ángel María Garibay K., hoy conservada en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. Agradezco al Dr. Enrique González González por haberme facilitado su copia de este rico conjunto de textos.

[50] José Vidal de Figueroa, *Theórica de la prodigiosa imagen de la Virgen Santa María de Guadalupe de México. En un discurso theologico que predicó el doctor..., colegial de Nuestra Señora de Todos Santos, cura beneficiado de la iglesia parroquial de Texopilco, feligresía de indios de la Metropolitana de la Nueva España. El día 12 de diziembre, en la fiesta anual de su Milagrosa Aparicion en su Hermita. Fundado en un texto de San Pablo nuevamente ilustrado por la conversion de los indios a la fe del Evangelio, y prueba deste Milagro,* México, Juan Ruiz, 1661.

[51] Vidal, *Theórica*…, f. 7v.

[52] Fray Joseph de Herrera, *Sermón que predicó el R.P. Lector Regente F..., del Orden de Predicadores. En la solemne fiesta que se celebró este año de 1672 en el convento de religiosas de*

un desarrollo del tema de la *Socia Belli*, en el que las dos advocaciones marianas de Remedios y Guadalupe parecen obrar de consuno, como si se tratase de una divinidad bifronte, para lograr la conquista y cristianización del reino:

> Muy a los principios de la Conquista tomó posesión deste reino la Sacratísima Virgen, con su milagrosa imagen de los Remedios, en uno de los principales caminos de la ciudad, pero después repitió su benevolencia el retrato, apareciéndose maravillosamente pintada, para durar aplaudida, en este extremo que hace camino real a esta dichosísima Corte. No entró el Evangelio por vereda, en que no se hallase la imagen de nuestra Madre y Señora, que desde entonces tomó a su cuenta la fábrica de este Nuevo Mundo, apareciendo como traslado del Evangelio.[53]

El mismo nombre de la mariofanía del Tepeyac fue motivo de identificación entre la empresa de conquista y el milagro. En 1681, predicando con motivo de haberse colocado en el convento de San Agustín de México una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, tocada a su original y traída a empeños de un devoto desde España, el agustino Nicolás de Fuenlabrada[54] quiso hacer de la Virgen extremeña la causa eficiente de la Conquista, e incluso de la aparición de su homónima mexicana. "He notado", señala, "las piadosas finezas que desde los principios de su Conquista milagrosa le debe a esta sagrada reina nuestra dichosa esfera Mexicana", en la conversión de incontables idólatras y adoradores del demonio en fieles cristianos, "efectos prodigiosos de causa tan soberana; claros indicios, o seguras demostraciones de que asistía ya en esta Mexicana región, favoreciendo sus reinos todos la Señora del español Guadalupe".[55] Para Fuenlabrada, la prueba de esta presencia (y por lo tanto, la solución

---

Santa Catalina de Sena de esta ciudad a la aparición milagrosa de la santa imagen de Guadalupe, dentro de las octavas de la Immaculada concepcion de la Virgen Santissima Nuestra Señora. Dedicalo el R.P. Fr. Thomas Mexia, procurador general de la Provincia de Santiago de Predicadores de Nueva España, al Nobilissimo Consulado de Mexico; y en él a los señores Capitán D. Fernando Cabeça de Vaca, Prior; D. Felipe Navarijo; y Capitan D. Juan de Vera, Cónsules, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1673.

[53] Herrera, *Sermón que predicó…*, f. 7r.

[54] Nicolás de Fuenlabrada, *Oración evangélica y panegyrica relación de las glorias y maravillas grandes de la Soberana Reyna de los Angeles Maria Santissima Señora N. en su milagrossisima imagen del español Guadalupe, en la Estremadura. Por el P. F...,* México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón [1681].

[55] Fuenlabrada, *Oración evangélica…*, f. 12v.

al misterio del nombre de la advocación mexicana) fue la declaración de la propia aparición de 1531, al tiempo de sanar a Juan Bernardino, tío del vidente Juan Diego, de llamarse Santa María de Guadalupe.[56]

Los conquistadores como introductores de la fe y milicianos a las órdenes de María también se hicieron presentes en las homilías. En un sermón predicado en 1682 en el recién inaugurado santuario de Guadalupe de Querétaro por el carmelita Luis de Santa Teresa,[57] el más famoso de los conquistadores es nombrado cuando el orador compara la felicidad que logró el mundo en el instante de la concepción de María con la que

> en el primer instante de su ser consiguió este dilatado reino de la Nueva España (ahora 151 años) en la segunda aparición de María en su retrato y prodigiosa imagen de Guadalupe. Estaba todo el reino hecho un obscuro caos de vicios, idolatrías y pecados; una lóbrega y tenebrosa noche sin luz, ni conocimiento sus moradores del verdadero Dios, dedicando sangrientos cultos al Demonio en sus simulacros. Conquistólo valeroso el invencible capitán Fernando Cortés, y a los diez años de su conquista (en que intevinieron tantas muertes, destrozos, y efusión de sangre de cristianos) apareció hermosa en la manta del indio (por medio de su retrato) esta divina aurora, dando fin a la noche de la idolatría y principio al día de la gracia.[58]

Durante el siglo XVIII continuaría la asociación retórica entre el milagro de Guadalupe y la Conquista como hechos fundacionales del reino, espoleada por la exaltación belicista que inundó los púlpitos novohispanos en tiempos de la Guerra de Sucesión Española (1702-1713), durante la cual los discursos sacros se politizaron en defensa de los derechos de Felipe V de Borbón al trono hispánico. Como he demostrado en otro trabajo, los predicadores criollos propusieron con gran éxito a la Virgen de Guadalupe como patrocinadora de la nueva dinastía y de la defensa de la monarquía en contra de sus enemigos externos.[59]

---

[56] Fuenlabrada, *Oración evangélica…*, f. 15r.

[57] Luis de Santa Teresa, *Sermón que predicó el R.P. Fr. ..., religioso carmelita descalzo en la ciudad de Santiago de Querétaro, el día 12 de diciembre de 1682, en el templo de N. Sra. de Guadalupe a la milagrosa aparición de su sacratissima, y prodigiosa imagen...*, México, Juan de Ribera, 1683.

[58] Santa Teresa, *Sermón que predicó…*, f. 6v.

[59] Iván Escamilla González, "Yolloxóchitl y flor de lis. Nuestra Señora de Guadalupe de México, patrona de la monarquía española (1710-1810)", en *Madre de la Patria. La imagen guadalupana en la historia mexicana*, catálogo de exposición, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2010, pp. 19-50.

Los múltiples conflictos bélicos que caracterizaron el primer reinado borbónico fueron así motivo de evocación de los vínculos originarios entre la Monarquía y el reino de Nueva España, algo que resuena incluso en el sermón que según muchos historiadores constituye el paroxismo del patriotismo criollo. Me refiero a *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe*, del jesuita Francisco Xavier Carranza,[60] predicado en Querétaro en 1748, el mismo año en que se firmaba una paz general europea en Aquisgrán y en que también concluía la llamada Guerra del Asiento entre España y Gran Bretaña, en el curso de la cual la Nueva España experimentó el temor de una posible invasión inglesa. En su visión profética acerca del papel que jugaría el santuario de Guadalupe en el final de los tiempos, el padre Carranza también hizo sitio a la Conquista. Afirmaba que así como el Vicario de Cristo habría de hallar asilo al pie del Tepeyac de la persecución del Anticristo, también se infería del libro del Apocalipsis que "aquel monarca universal de todo el mundo que anuncian las Escrituras, y que explican los Doctores, no ha de ser otro que el Católico Rey de las Españas", y que por tanto la imagen de Guadalupe

> le ha de conservar el Imperio a aquel Rey Católico a quien se lo conquistó. La Señora de Guadalupe conquistó a México: ya la vieron los naturales mismos echándoles tierra en los ojos, para que triunfara el español, para que se le ganara al monarca de las Españas el Imperio; pues no, no será temeridad decir que la misma Señora lo ha de mantener imperándole hasta el fin del mundo, y por consiguiente monarca universal de todo el orbe.[61]

Conclusión: el estandarte del conquistador

En 1746 el fervor guadalupano había cundido lo suficiente por Nueva España para que ese año la Virgen mexicana fuera jurada patro-

[60] Francisco Xavier Carranza, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe. Sermón que el 12 de diciembre de 1748 años predicó, en el templo de N. S. de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro el P. Prefecto..., profeso de cuarto voto de la Sagrada Compañía de Jesús...*, México, Imprenta del Colegio Real y más Antiguo de San Ildefonso, 1749. Para la lectura clásica del sermón de Carranza en clave mesiánica y como ejemplar del patriotismo criollo, véase Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 142-160; Brading, *La Virgen…*, pp. 257-264.

[61] Carranza, *La transmigración…*, pp. 26-27.

na general del reino. No quedaba después de ello más que lograr la confirmación pontificia del patronato y de la fiesta del 12 de diciembre, alcanzada en 1754 merced al breve *Non est equidem* del papa Benedicto XIV, obtenido por el procurador jesuita Juan Francisco López. Multitud de relaciones y sermones manuscritos e impresos dan cuenta de los mayúsculos festejos que se realizaron de uno a otro extremo del virreinato, con motivo de la llegada de López a México con el original del breve en noviembre de 1756.[62]

La noticia de que el rey de España había apoyado la solicitud de confirmación del patronato a través de una carta personal al pontífice suscitó al mismo tiempo una oleada de gratitud entre sus súbditos novohispanos que duraba aún en 1759. Ese año se imprimió, dedicado al rey, el sermón predicado en el santuario el 12 de diciembre del año anterior por el jesuita Francisco Xavier Lazcano con el patrocinio del ayuntamiento de México,[63] y la corporación municipal no perdió oportunidad para llamar la atención en la dedicatoria a la coincidencia afortunada que hizo de Fernando el nombre del monarca (el Católico) en cuyo tiempo se descubrieron estas tierras, el del conquistador (Cortés) que redujo a la Nueva España al gremio de la Iglesia, y últimamente el del soberano (Fernando VI) que "la ha elevado a los ápices de sumo honor y gloria […] promoviendo los cultos de nuestra Guadalupana María".[64] A su vez, el jesuita Lazcano conciliaba en el sermón la doble condición de la Virgen que "quiso ser paisana nuestra; ser natural y como nacida en México; llamarse como tal María de Guadalupe mexicana", y al mismo tiempo "ser conquistadora, primera pobladora: títulos excelsos y fundamentales".[65]

---

[62] Sobre la confirmación del patronato guadalupano en 1754 y su repercusión en Nueva España véase *Zodíaco mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, catálogo de exposición, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004; también Gustavo Watson Marrón, *El templo que unió a Nueva España. Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII*, México, Miguel Ángel Porrúa, Basílica de Guadalupe, Arzobispado de México, 2012, pp. 876-886.

[63] Francisco Xavier Lazcano, *Sermón panegírico al ínclito patronato de María Señora Nuestra en su milagrosísima imagen de Guadalupe sobre la universal Septentrional América, que, patente el Divinísimo Sacramento, predicó el P. ... de la Compañía de Jesús* […] *en el augusto templo dedicado a la misma Soberana Reina, en la magnífica anual solemnidad que* […] *celebra la muy Ilustre Nobilísima Imperial Ciudad de México, en el día martes 12 de diciembre de 1758, la que con el más profundo respeto lo dedica a la Católica Majestad del Rey Nuestro Señor D. Fernando Sexto*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.

[64] Lazcano, *Sermón panegírico*…, dedicatoria, s.p.

[65] Lazcano, *Sermón panegírico*…, pp. 17-18.

La celebración del patronato fue también motivo y contexto para la producción de una interesante iconografía festiva, entre la que llama la atención un grabado de José Benito Ortuño que retrata, más que el aspecto preciso, la esencia del mensaje simbólico del antiguo tabernáculo del altar mayor del santuario de Guadalupe. El ayate se ofrece al espectador con las cortinas de su manifestador descorridas, mientras el sumo pontífice y el monarca español colocan respectivamente su tiara y su corona a los pies de la Virgen, en reconocimiento del patronato ya alcanzado. Pero, además, detrás de ellos, dos figuras de pie montan guardia ante la Reina celestial: del lado izquierdo, un prelado reconocible como el obispo fray Juan de Zumárraga, quien sostiene la cruz alta de su oficio pastoral; del derecho, nada menos que Hernán Cortés, la espada en el cinto y calzadas las espuelas, enarbolando el pendón de las armas reales.

No cabe duda de que estos personajes se hallan allí en peculiar sincronía, según lo sugiere Jaime Cuadriello, "como respectivos fundadores de las dos esferas de poder espiritual y temporal del reino" al tiempo de la Conquista; pero su presencia es también, y por el mismo motivo, alusión a la sólida historicidad del milagro del Tepeyac, que muchos consideraban confirmada por el simultáneo otorgamiento por Roma del patronato y el oficio de la Virgen. Si esto era así, se trataba de nuevo de un logro alcanzado gracias a la contribución fundamental de Miguel Sánchez a la invención de la memoria histórica del portento guadalupano, según la cual Cortés y sus huestes habían sido el instrumento providencial para la fundación de un reino cristiano y su incorporación a la monarquía hispánica. La inspiración original de fray Luis de Cisneros y la visión del bachiller Sánchez habían terminado por hermanar en la mente colectiva los orígenes de los santuarios de Remedios y Guadalupe, como lo sugiere una estampa de Francisco Sylverio, contemporánea de la de Ortuño, en que otro Cortés portaestandarte y el soldado Juan Rodríguez de Villafuerte rinden honores a la imagen del cerro de Otoncapulco.[66]

Paradójicamente, sería también esta persistencia de la memoria la que acabó por separar los destinos de las dos imágenes unas pocas décadas después, tras el derrumbe en 1808 de la monarquía

[66] Cuadriello, "El obrador trinitario…", p. 90. Véase allí (p. 91) la reproducción de la estampa de Ortuño. La estampa de Sylverio ha sido reproducida en William B. Taylor, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, p. 189.

católica de España y la independencia de México en 1821. Según un fascinante dato recogido por William Taylor, en 1829, en medio del clima de hispanofobia fomentado por los decretos promulgados por el gobierno a partir de 1827 para la expulsión del país de todos los españoles, el ayuntamiento de la ciudad de México, que aún conservaba el patronato del santuario de los Remedios, instruyó a su capellán para destruir todas las imágenes y estampas que se hallaran en él y que recordaran el ahora inconfesable origen de la Virgen Conquistadora; el 'exorcismo' falló y el eclipse del culto a Remedios en el siglo XIX fue inevitable.[67] La Mujer Águila de Guadalupe, en cambio, se había investido desde 1746 con el patronato universal de Nueva España, resultado de la común voluntad de sus ciudades, depositada en la Ciudad de México como su cabeza y apoderada general. Roto el vínculo de legitimidad que unía al reino con la Corona de España, subsistía como lazo común el patronato de Guadalupe, asumido ahora por la joven nación mexicana, como ya lo entendieron bien los insurgentes al asumirse como portaestandartes de la Señora del Tepeyac.[68] Su identidad como conquistadora y *Socia Belli* de Hernán Cortés –la brillante invención retórica de Miguel Sánchez– había perdido finalmente todo sentido, y fue así olvidada para siempre.

En realidad, la disociación entre la Conquista y el portento guadalupano ya llevaba para entonces un tiempo en marcha. Así parecería apuntarlo la extraña conclusión del último gran homenaje novohispano a Hernán Cortés: la nueva traslación de sus restos, promovida desde 1790 por el virrey segundo conde de Revillagigedo. Al virrey le había parecido indecoroso el entierro de Cortés en San Francisco de México, y logró que se le construyera un nuevo y artístico sepulcro en el Hospital de Jesús, fundación también del conquistador. Buscó también junto con el gobernador del Marquesado del Valle (aunque sin éxito) que se le hicieran honras anuales al conquistador, incluyendo la prédica de una oración fúnebre por un colegial de San Ildefonso de México designado al efecto.[69]

El traslado de los huesos al Hospital de Jesús tuvo finalmente lugar el 8 de noviembre de 1794, aniversario de la entrada de Cortés en

[67] Taylor, *Shrines…*, pp. 190-191.

[68] Véase Jaime Cuadriello, "Del escudo de armas al estandarte armado", en *Los pinceles de la Historia: De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, catálogo de exposición, México, Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2000, pp. 32-49.

[69] Alamán, *Disertaciones…*, II, pp. 47-50.

México Tenochtitlan en 1519. Las circunstancias del mismo fueron sin embargo muy distintas de las del apoteósico sepelio de 1629: concluido ya el gobierno de Revillagigedo, presidió el acto el marqués de Branciforte, nombrado virrey por gracia de Manuel Godoy, el valido de Carlos IV y timonel de una monarquía española en crisis como consecuencia de la agitación revolucionaria desatada en Europa desde 1789, y por las crecientes dificultades de control de su imperio americano. Por parte del poder eclesiástico, el arzobispo de México Alonso Núñez de Haro, ni siquiera estuvo presente, pretextando un viaje urgente a Michoacán. Por último, y aunque no se nos ha conservado el sermón predicado en aquella ocasión, conocemos bien el nombre del orador: el dominico fray Servando Teresa de Mier, quien, según la *Gazeta de México* pronunció una "elocuentísima oración fúnebre" a la memoria de Cortés.[70] Era el mismo Mier que solo un mes después predicaría en el santuario de Guadalupe el sermón titular de la fiesta del 12 de diciembre, en el que defendió que el "Sagrado Original" de la Virgen no se hallaba estampado en el ayate del indio Juan Diego, sino en la capa del apóstol Santo Tomás. Como se sabe, el sermón de Mier no solo sacaría escandalosamente a la luz la ya inacallable polémica causada por la incredulidad ilustrada acerca de las apariciones guadalupanas, sino que le costó a su autor el exilio que a la larga le convirtió en uno de los protagonistas más célebres de la revolución que transformó definitivamente a la Nueva España en México.

[70] *Gazeta de México*, vol. VI, núm. 78, 19 de noviembre de 1794, pp. 647-648.

ÍNDICE

Introducción. Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales
María del Pilar Martínez López-Cano
Francisco Javier Cervantes Bello 5

La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista
Antonio Rubial García 13

La primera evangelización en América: los conquistadores
Leticia Pérez Puente 53

Obispado en *Terra incognita*. Del imaginado Carolense a la realidad de Tlaxcala-Puebla (c. 1518-1580)
Francisco Javier Cervantes Bello 79

¿Inquisición formal o inquisición de obispos? Un dilema presente en Nueva España en la primera mitad del siglo xvi
Gabriel Torres Puga 113

Un mosaico de pastores de almas. Configuración espiritual de San Sebastián Atzacualco, siglo xvi
Jessica Ramírez Méndez 151

La custodia de Tampico en el siglo xvi. El inicio de un complejo proceso misional franciscano
María Teresa Álvarez Icaza Longoria 185

Una administración espiritual al servicio de la minería: la parroquia de Taxco en la segunda mitad del siglo xvi
Rodolfo Aguirre Salvador 205

Enemigos de la fe y de la Corona. Aproximación al discurso y representación de la Cruzada en Nueva España
María del Pilar Martínez López-Cano 235

La conquista en la construcción de la historicidad del relato guadalupano: ciudad de México, 1621-1759
Iván Escamilla González 255

Índice 279

IGLESIA Y CONQUISTA

LOS PROCESOS FUNDACIONALES

Coeditado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
y la Universidad Nacional Autónoma de México
se publicó como libro electrónico
de acceso gratuito en diciembre de 2022.

La conmemoración de los 500 años de la conquista de México-Tenochtitlan ha dado pie a reflexionar sobre el alcance y el significado de este hecho histórico. En este libro buscamos analizar cómo la Iglesia contribuyó a la instauración del gobierno hispano-católico en un territorio multicultural, heterogéneo, que se incorporó a la construcción imperial en distintas fechas y con ritmos desiguales. Desde una perspectiva de larga duración, consideramos 1521 como uno de los puntos de partida de un proceso complejo que se incorporó a lo largo de tres siglos, y en el que la Iglesia y el catolicismo estuvieron imbricados desde su inicio hasta la desincorporación de los territorios al poder español. A lo largo de los capítulos se analizan los procesos fundacionales que vivieron varias instituciones eclesiásticas y sus interacciones con la Corona y otros actores sociales.

El seminario Historia de la Iglesia ha publicado también: *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana* (2021); *La Iglesia y sus territorios* (2020); *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII* (2019); *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano* (2017); *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana* (2016); *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (2014); *La Iglesia en el México colonial* (con dos ediciones: 2020 y 2013); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005); y *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (edición en CD, 2004).

creative commons

IMAGEN: CATECISMO TESTERIANO, PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI. CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE MÉXICO CARSO.
DISEÑO: ÓNIX ACEVEDO FRÓMETA, UNAM-IIH

BUAP
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES BUAP "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
SHI Seminario de Historia de la Iglesia